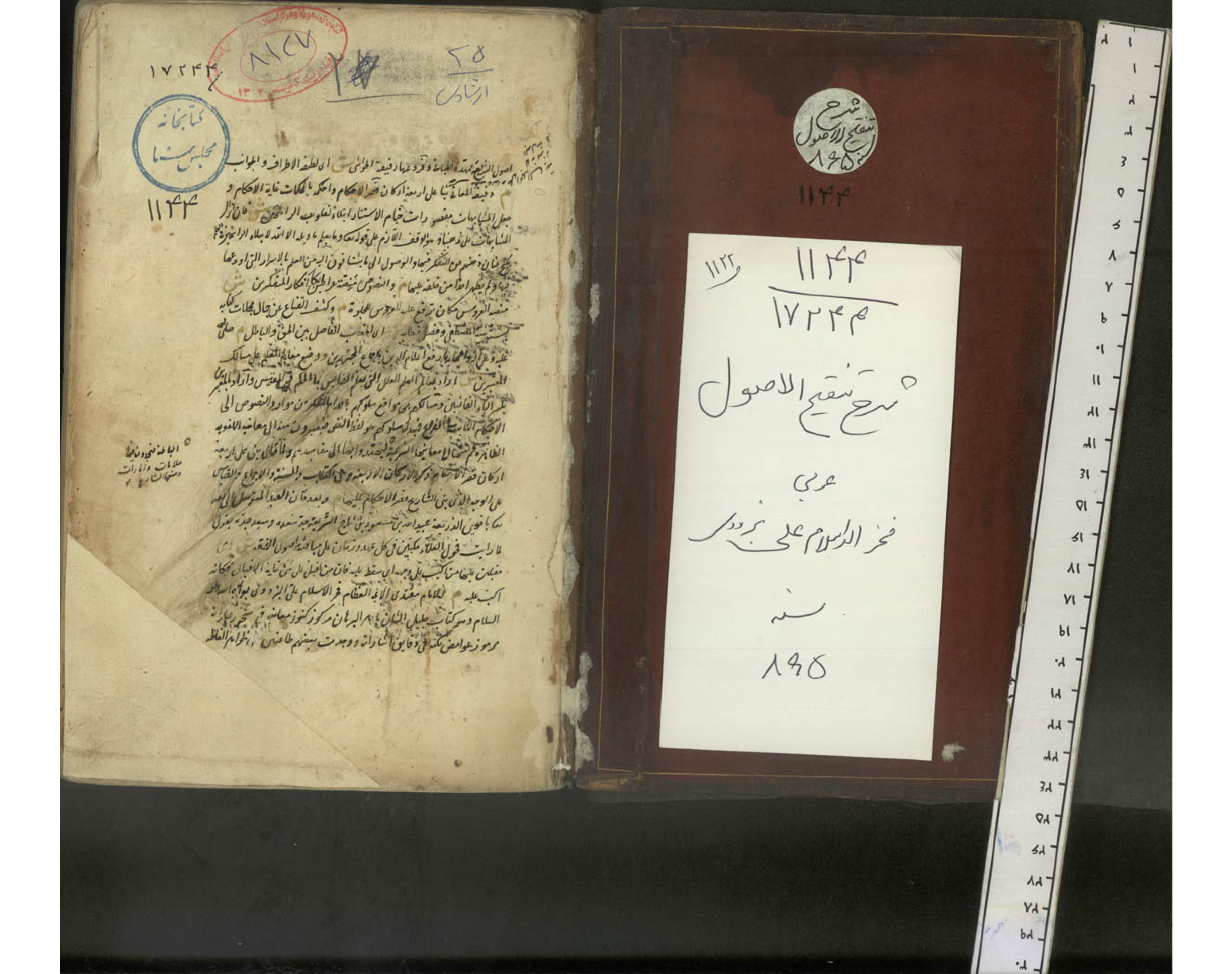
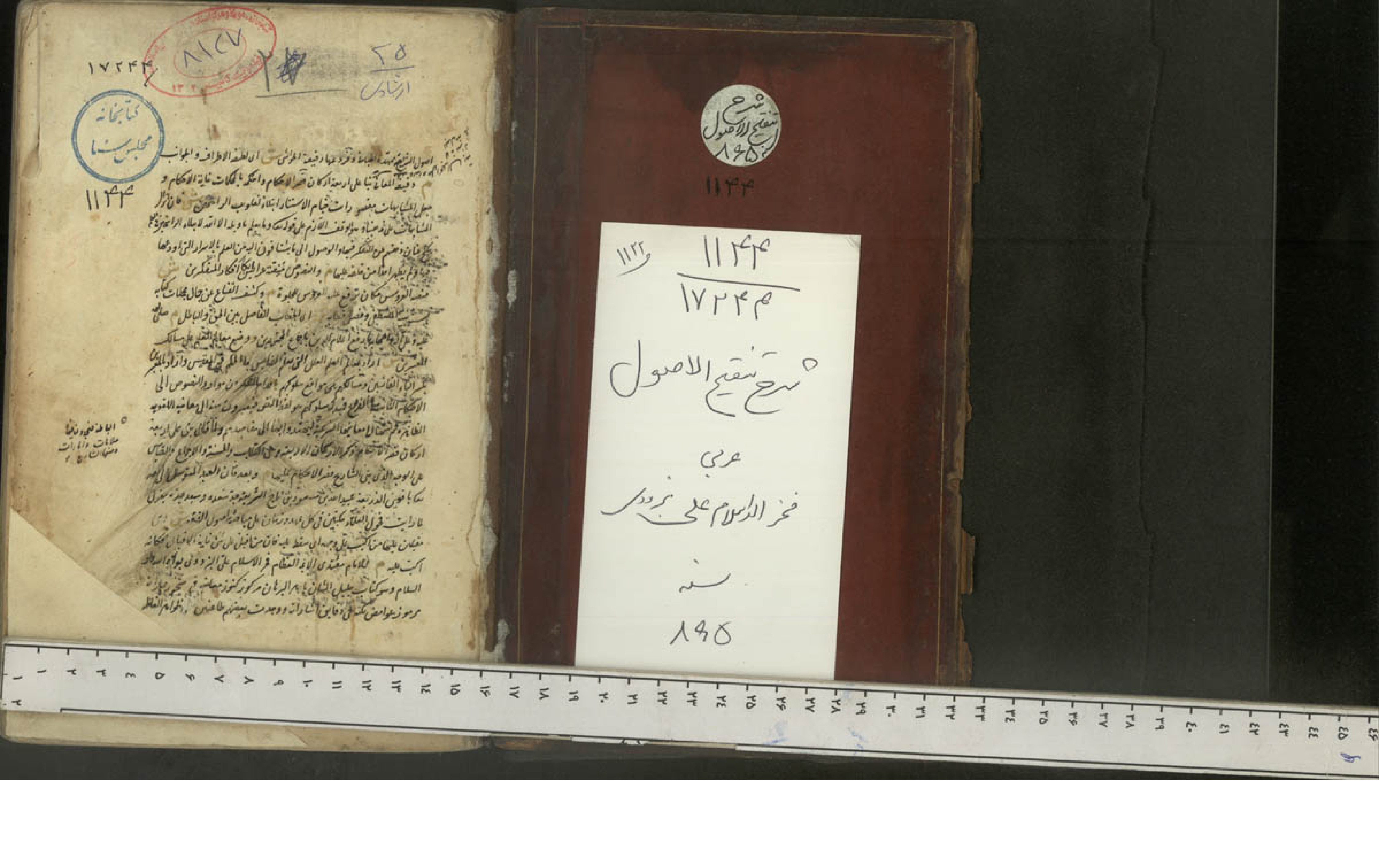




اصول الشرع ممهد المباني وفروعها رفيعة المباني ش اي لطيفة الاطراف والجوانب
ودقيقة المعاني بنا على اربعة اركان قصر الاحكام واحكم بالمحكمات غاية الاحكام و
حل المشابهات بمقصورات خيام الاستار ابتلاء لقلوب الراسخين ش فان انزال
المشابهات على ما ذهب هو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم
بكفهم عن ذهنهم من التفكر فيها والوصول الى ما يشابهونها فوق الى من العلم بالاسرار التي اودعها
فيها ولم يطلع احدا من خلقه عليها م والنصوص منيفة عن الحجب ابكار افكار المتفكرين ش
منصة العروس مكان ترفع عليه العروس لتجلوه م وكشف القناع عن جمال مخدرات كتابه
[illegible] المصطفى وفصل خطابه ش اي المخاطب الفاصل بين الحق والباطل م صلى الله
عليه وعلى اله واصحابه بدفع اعلام الدين بجمع المجتهدين ووضع معالم التعليم على مسالك
المعتبرين ش اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القايس بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين
[illegible] القايسين ومسالكهم مواضع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى
الاحكام الثابتة في الفروع فيه [illegible] سلوكهم [illegible] النفس فيعبرون منها الى معانيها اللغوية
الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية ليجتهدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بني على اربعة
اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها م وبعد فان العبد المتوسل الى الله
تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جعل سعده وسعد جده يقول
لما رايت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه
معتمدين عليها من الكتب على وجه [illegible] فان منها قبل [illegible] نهاية الايقان فكانه
اكب عليه ش للامام مقتدى الايمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي [illegible]
السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته
مرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه

الباطنة [illegible] علامات وامارات وضعها الشارع

شرح تنقيح الاصول
عربي
فخر الاسلام علي بزدوي



لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه ش اي لا بد ان يكون باسعاف النظر ما يدرك هو بالحاظ
عينه من غير ان ينظر اليه قصدا م اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت ش اي طلبت م
تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه مورداً فيه زبدة مباحث
المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتد
قيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكاً فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثاً باهداب
السحر متمسكاً بعروة الاعجاز ش اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان
الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ
الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق
ولا يكون هذا الا واحدا فاما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد
فاوردت فيه لفظ الجمع م وسميته بتنقيح الاصول واسال الله تعالى ان يمتع به مؤلفه
وكاتبه وقاريه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم اصول الفقه ش
اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما هي فيعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه
لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف
اليه فقال م الاصل ما يبتنى عليه غيره ش فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر
والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله م وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد ش
وقد عرفه في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية
واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور سميناها اجزاؤه باعتبار
تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كلفظ الاصل والفقه فالتعريف الاسمي هو
تبيين ان هذا اللفظ لاي شيء وضع وشرط لكلا التعريفين الطرد اي كل ما صدق
عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فلو
قيل في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل

لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي
شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد م لانه اي الاصل م لا يطلق
على الفاعل ش اي العلة الفاعلية م والصورة ش اي العلة الصورية م والغاية ش
اي العلة الغائية م والشروط ش كادوات الصناعة مثلا فنعلم ان هذا التعريف
صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من
هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي م والفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام
والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول ش هذا التعريف منقول عن ابي
حنيفة رح فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما
عليها يمكن ان يراد ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما
كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي
به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة
تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل
فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام و
المكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه
فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب
ففعل الحرام والمكروه كراهة تحريم وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب
عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع
الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة
الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها
ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل

الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه
تحريما وترك الواجب فارحمن عن القسمين ويمكن ان يراد النفسانية بما لها وما عليها
ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان الاصناف واذا عرفت هذا فالحمل على وجه
لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب
الايمان ونحوه والوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة
والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام
ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد
والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من
العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها
وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رح انما لم يزد هذا القيد
لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات
او الوجدانيات او العمليات ومن ثم سمى الكلام فقها اكبر م وقيل العلم بالاحكام
الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية ش فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام
يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب
الله تعالى الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست
باحكام عن الحد اى يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم
بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني
فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فا
لحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اى خطاب الله تعالى ما يتوقف على الشرع وغير شرعي
اى خطاب الله تعالى ما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان ووجوب تصديق
النبي عم ونحوهما ما لا يكون متوقفا على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظرى

واما عملي فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله
من ادلتها اى العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة
الاربعة وبهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس
من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد
ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالا
حكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال م والحكم قيل خطاب الله
تعالى ش هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله يشمل جميع المخاطبات
وقوله م المتعلق بافعال المكلفين ش يخرج ما ليس كذلك فبقي في الحد نحو
خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرجه بقوله م بالاقتضاء ش اى الطلب
وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك
جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة م او التخيير ش اى الاباحة م وزاد البعض
او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما ش اعلم ان الخطاب اما تكليفي
وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان
هذا سبب ذلك او شرطه كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين
وهو التكليفي فلا بد من ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه
داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الد
لوك وجب الصلوة والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم
من الحكم الوضعي تعلق شيء لشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما
للآخر في صورة لا يدل على اتحادهما م وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا ش بعض المتاخرين
من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الخ والحكم على هذا الاسناد امر
الى آخر م والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا

م بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول س كالخلق على المخلوق م لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه ش اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ م ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو س اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا

م وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي ش كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي أداء الولي حكم آخر مرتب على الاول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله م فينبغي ان يقال بافعال العباد و يخرج منه ما ثبت بالقياس ش اذ لا خطاب هنا م الا ان يقال ش اعلم ان المصادر قد يقع ظرفا نحو آتيك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال م يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس ش فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال

م وايضا يخرج نحو امنوا وفاعتبروا ش من الجمع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح

م ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين ش لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطاب الله المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار م

الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح

ش فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو امنوا وفاعتبروا لانهما من افعال القلب م والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع ش سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة تحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس م فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين ش اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان بالعقل وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعري م ولا يزاد عليه ش اي على حد الفقه المصطلح م التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها ش وان قال ش اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالها لانها لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضايع لانا لا نم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بانه مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الفرعية التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بانه مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد

تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادرى ولا بعض له
نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد
يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم
بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة
حياتهم كابي حنيفة رح لم يدر الدهر و التخطى في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث
ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم
ويراد به تهيؤ مخصوص لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون
الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال م بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية
العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة
الاستنباط الصحيح منها ش فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان بعده ثم ما لم يظهر
نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضي الله عنهم لعربيتهم كانوا عالمين
لما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية بشرط
الا في زمن الرسول عليه السلام لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية للدور
بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرايطه وما قيل ان الفقه
ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه
وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق
على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر
غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم فكلما
وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب
من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله
كلما غلب ظن المجتهد ثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل

وان لم يثبت في علم الله تع م واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وان كان ذا فرعا للثلاثة ش لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد
ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول
مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم
فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا
بتلك الادلة م اذ العلة فيه مستنبطة من موارده ش والقياس ليس بمثبت
بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة
الوطى في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة
هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة
قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل
ربوا واما المستنبط من الاجماع فاورده النظيره قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة
المصاهرة كقياس حرمة وطي ام المزني بها على حرمة وطي ام امته التي وطئها والحرمة في
المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط
الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم
مخصوص فنقول م وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه
التحقيق ش اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما
قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق احتراز
عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن
لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد
والمقدمة ونحوهما ليبتنى عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون
احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدل على مسائل الفقه بالشكل

الاول فكبرى الشكل الاول من تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم
يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت
على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية من تلك القضايا
كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا
لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية
الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن يكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة
في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت
الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على
ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم وكانه قيل
كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز
فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن
ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر
في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس
قد ادى اليه راى المجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة
سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما يصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم
بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون متعلقا بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل
على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه
الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها
الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من
الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا
ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا

المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه
ادى اليه ابي حنيفة رحمه وكل ما ادى اليه رأيه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول
الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء
فعلى هذا اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا نبالي الى
الفقه وقولنا على وجه التحقيق لا نبالي في هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا
يعتقد ذلك المقلد حقية رأي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل
اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع
الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة لخصوصية ناشئة من الحكم كون
هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم
به وهو فعل المكلف لكونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان
الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس
ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض
على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام
باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل
على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه
متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض
المانعة من ثبوت هذا الحكم ثم يدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم
الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف
فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد
قياس من موصوف دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد
القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت القضية الكلية

المذكوره التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب
المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته
دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت ذلك الحكم علم انه يبحث
في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية
والمباحث التي يرجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية عن الادلة الشرعية و
بعضها ناشية عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه
عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام
وهي ثبوتها بتلك الادلة م فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها ش
الفاء في قوله فيبحث متعلق بجزئية العلم اي اذا كان هذا اصول الفقه بهذا المعنى يبحث
فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق
بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة
المختلف فيها او المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة ماله مدخل
في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة
ثلاثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها
ما ليس بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها لكونها عامة او مشتركة
او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا
التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا للموضوع تلك القضايا كقولنا
الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا
كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة
وكذلك الاعراض الذاتية بالحكم ثلاثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون
الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها لكونه

وهي مثبتة [illegible]

كالاستصحاب والاستحسان

متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون
محمولا في القضايا التي هي من مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع القضايا
وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد
ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث من القسمين
فبمعزل عن هذا العلم ومسائله م ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم
وما يتعلق به ش الضمير المجرور في قوله ويلحق به يرجع الى البحث المدلول في قوله
فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله يتعلق به اي بالحكم وهو الحكم
والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق يحتمل الامرين احدهما ان يراد به ان يذكر
مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني
ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم
فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث
الناشية عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل فلعله يذكر على انها لواحق
وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث
انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل والثاني
يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها
قابلة للحد فهذا البحث يذكر على سبيل التبعية فكذا ههنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد
مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم
فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة
الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة
فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت
للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد

قوله [illegible]

بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى
الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم اني لما
وقعت في مباحث الموضوع والمسايل اردت ان اسمعك بعض مباحثها التي لا يستغني
المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون
له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها
وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كان في الاصول
يبحث عن اثبات الادلة الحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصورا او تصديق الى تصورا و
تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشية عن احد
المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث
عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه
انما هو باتحاد المعلومات اي المسايل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف
العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب
الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه
شيئان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا من النظر وهو بدن الانسان و
الادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها
ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات
وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود
موضوع علم الآلهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة
والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث فيه عن اعراضه لا
ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها
فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك
ذاتية

النوع فنقول موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة
اجسام العالم من حيث ان لها اشكالا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة
والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان لا يبحث في الطب والهيئة
عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء
الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد له
اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد
يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يفتقر ان يكون
بعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزؤه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد
ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدا فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب
وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدا ولانه يلزم استكماله من
غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب
الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات
واختلافها والمعلومات هي المسايل فكما ان المسائل يتحد ويختلف بحسب موضوعاتها
وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك يتحد المسايل ويختلف بحسب محمولاتها وهي
راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر فيه ذكر
لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث
لها طبيعة فنقول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيها
بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين
بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم فنضع الكتاب على قسمين
القسم الاول في الادلة الشرعية وهو على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن و
هو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ش فخرج ساير الكتب والاحاديث الالهية

هي اجسام العالم من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعي

والنبوية والقراآت الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري
لانه عرف القران بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب
فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي م ولا دور لان المصحف معلوم ش في العرف
فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع
ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف
على هذا فقلت م وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي
كتاب تريد ولا القران ش فان علمائنا قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلو اما ان
عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لما
هية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا القران بهذا فليس
تعريفا لماهية القران ايضا بل لتشخيصه م لان القران يطلق على الكلام الازلي
وعلى المقروء فبهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء ش فان القران لفظ مشترك يطلق
على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه و
هو المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى آخره اي تريد المقروء
فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن
لانه لو عرف ماهية القران بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف
ولا يكفي في معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف
موقوفة على معرفة ماهية القران ثم اردت ان ابين ان القران ليس قابلا للحد
فقلت م على ان التشخص لا يحد ش فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه
وهذا لا يفيد معرفة التشخصات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى تشخصاتها ليحصل
المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القران لما نزل به جبريل عليه السلام قد وجد متشخصا
فان كان القران عبارة عن ذلك المتشخص لا يقبل الحد لكونه متشخصا وان لم يكن عبارة

عن ذلك المتشخص بل القران هذه الكلمات المؤلفة تركيبا خاصا سواء يقرؤه
جبريل عليه او زيد او عمرو على ان الحق هذا فنقول لنا على ان التشخص لا يحد آ
ما وبيان احدهما ان لا نعني ان القران متشخص بل عنينا ان القران ما كان
هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان التشخص لا يقبل الحد
فكون التشخص لا يحد صلح دليلا على ان القران لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة
على الاشارة اما معرفة التشخص فظاهر واما معرفة القران فلا يحصل الا بان يقال
هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة في
الاصطلاحات فنعني بالتشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها دخل
في هذا التركيب فان الاعراض ينتهي تشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف
باعتبار ذواتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا باعتبار
محلها بان يقرأ زيد او عمرو فعنينا بالتشخص هذا والتشخص بهذا المعنى لا يقبل الحد
فاذا سئل عن القران فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص
فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب
القران بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم
الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القران او نحو
ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ونعني بالنوع
هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا م
ونورد ابحاثه ش اي ابحاث الكتاب م في بابين الاول في افادة المعنى
ش اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن افادة الحكم الشرعي موقوف على
افادة المعنى فلا بد من البحث في افادة المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص
والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انه يفيد المعنى م واما

في افادة الحكم الشرعي ش فبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي
من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي

الباب الاول

لما كان القران نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات
س المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القران نوع سوء ادب
لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي
عن ابي حنيفة رح انه لم يجعل النظم لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى
فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله
لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحايض حتى لو قرأ آية من القران بالفارسية
يجوز لانه ليس بقران لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم
النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القران
عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القران هو النظم والمعنى فالظاهر
ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة م باعتبار وضعه له س
هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص
والعام والمشترك كما ياتي وهذا ما قال فخر الاسلام رح الاول في وجوه النظم صيغة و
لغة م ثم باعتبار استعماله فيه س هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال
انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما ياتي م ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما
س وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم
ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام رح لان الاستعمال مقدم
على ظهور المعنى وخفائه م ثم في كيفية دلالته عليه س وهذا ما قال فخر الاسلام رح
والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم م التقسيم الاول س اي الذي باعتبار
وضع اللفظ لمعنى م اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك س كالعين مثلا

وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة للعين الميزان م او وضعا واحدا س اي
وضع للكثير وضعا واحدا م والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له
والا فجمع منكر ونحوه س فالعام لفظ وضع وضعا واحدا للكثير غير محصور مستغرق
جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير
كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا
واحدا لكثير وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح
له يخرج الجمع المنكر نحو رايت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق
جميع ما يصلح له فقوله ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول
بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول
بعمومه يراد بالجمع المنكر هنا الجمع المنكر الذي يدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون
واسطة بين العام والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال
غير مرئي م وان كان س اي الكثير م محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص
س سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس م
ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالراي يسمى مؤولا ش واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار
الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمؤول وانا لم
اورد المؤول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار راي المجتهد ثم هنا تقسيم
آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا م وايضا الاسم الظاهر
ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص
معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان
اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فهو
او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين

عند الاطلاق ش اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة
في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جائني رجل
يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حدود كل من الاقسام وعلم ان
المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من
هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا توهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض
الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل جوت العيون فمن حيث ان العين وضعت
تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون
شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين
العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد
خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي
ذكرناها **فصل** الخاص من حيث هو الخاص ش اي من غير اعتبار العوارض
والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا م يوجب الحكم ش فاذا قلنا
زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب
الحكم بذلك الامر الخاص على زيد م قطعا ش وسيجي انه يراد بالقطع معنيان والمراد
هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون احتمال اصلا م
ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحيض لا يحمل
القرؤ على الطهر والا كان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان
لم يحتسب يجب ثلاثة وبعض ش اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر
ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابي
حنيفة رح والطهر عند الشافعي رح ونحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل موجب الخاص
وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر

فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما
هو مذهب الشافعي رح يجب طهران وبعض م على ان بعض الطهر ليس بطهر والا كان الثالث
كذلك ش جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب
طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه
لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان
كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فيصدق
انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع
لشبهة الشافعي رح وقد تفردت بهذا م وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص
للتعقيب وقد عقب الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب
الشافعي يبطل موجب الخاص ش حقيقة انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم
ذكر افتداء المراة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق
فعقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي هو ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة
على الكتاب ثم قال هو فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره ففي اتصال
الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب ش اعلم ان الشافعي هو يجعل
قوله فان طلقها متصلا بقوله الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا
الى قوله فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الاولان
مع الخلع ثلاثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان
قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا م وقوله تعالى
ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء ش اي الطلب
وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب
بنفس العقد ان كان فاسدا م خلافا للشافعي ره ش والخلاف هنا في مسئلة المفوضة

وتظهر فائدة الخلاف في الرجعة اذا راجعها
في الحيضة الثالثة فعند الشافعي انقضت عدتها
وعند ابي حنيفة لا تنقضي عدتها حتى تنقضي الحيضة الثالثة
منه

اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رح عند الموت
واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات
احدهما م و قوله قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون ادناه
مقدرا اتفاقا ش لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة
او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون
الادنى مقدرا و لما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الراي والقياس بشي هو
معتبر شرعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم
فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رح كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد
فخر الاسلام رح في هذا الفصل مسايل اخر اوردناها في الزيادة على النص في اخر فصل النسخ
الامثلين تركتها بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان فصل
حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع ش
فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد
منه كل العدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد على الافلس يصح بيانه من الثلاثة
الى العشرة فيكون مجملا م وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه
يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا ش المراد
منه نعيم ابن مسعود او اولها اخر والناس الثاني اهل مكة م وعند البعض يثبت الادنى وهو
الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن ش فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلاثة
بالاتفاق بيننا وبينكم كما تقول انما يثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص
الخصوص م وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل ش نحو جائني القوم يوجب المجي
وهو نسبة المجي الى كل افراد معينا وهو القوم م لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون له
لفظ يدل عليه ش فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها م

وقد قال علي رض في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما
ملكت ايمانكم ش فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها
في الوطي او لا م وحرمتها اية وهي ان تجمعوا بين الاختين ش فانها يدل على حرمة الجمع
بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين م فالمحرم
راجح ش كما بينا في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح م وابن مسعود رضي الله عنه
جعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل
توفي عنها زوجها بوضع الحمل ش اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في حامل توفي
عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الايتين احدهما في
سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت
بعد سورة النساء الطولى و قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت
بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن الاية فقوله يتربصن يدل
على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا و قوله واولات
الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله
واولات الاحمال اجلهن ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الايتان وهو ما
اذا توفي عنها زوجها ويكون حاملا م وذلك عام كله ش اي النصوص الاربعة التي
تمسك بها علي وابن مسعود رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين والعدة م لكن عند الشافعي
رح هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ش اي تخصيص عام
الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس م لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع
فيه ش اي التخصيص شايع في العام م وعندنا هو قطعي مساو للخاص ويعني بمعنى القطع

فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بدليل قطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى
لازما له الا ان يدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان
عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل
لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فانه لا يؤكد بما يحتمله محكما ش هذا جواب
عما قال الواقفية انه يؤكد بكل واجمع وايضا عما قال الشافعي رح انه يحتمل التخصيص فنقول
نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص
فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لا الناشي عن دليل ولا الغير الناشي عن دليل
فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو التخصيص فيكون
الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة
البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان
لفظ خاص لمعنى واحد مجازي ولفظ خاص اخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة
للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح للاول على
الآخر فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال مجازات كثيرة لا
قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة فان المخصص
اذا كان هو العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما ياتي ولا يورث شبهة فان كل
ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام فان كان
المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نم انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام في المخصص
الذي يكون موصولا وقليل ما هو م فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام
فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة ش مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ
لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ قلنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح م فعند
الشافعي رح يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام

متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصصه وان كان
متراخيا ينسخ في ذلك القدر عندنا ش اي في القدر الذي تناوله العام والخاص ولا
يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط م حتى لا يكون العام عاما
مخصصا ش بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض فصل
قصر العام على بعض ما تناوله لا بد من ان يكون بغير مستقل ش اي بكلام يتعلق
بصدر الكلام فلا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما
او لم يكن م وهو اي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية ش فالاستثناء
يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض
التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة يوجب القصر على ما يوجد فيه
الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية
حدا له نحو اتموا الصيام الى الليل م او مستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او بغيره
وهو اما العقل ش الضمير يرجع الى بغيره م نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى
مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس
نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا ياكل راسا يقع على المتعارف واما كون
بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على
المكاتب ويسمى مشككا او زايدا ش عطف على قوله ناقصا م كالفاكهة لا يقع على
العنب ففي غير المستقل ش اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل م هو
اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي م وهو اي العام
م حجة بلا شبهة فيه ش اي في الباقي وهذا فيما اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا
فالعام م وفي المستقل كلاما او غيره ش اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء
كان المخصص كلاما او غيره م مجاز ش اي لفظ العام مجاز في الباقي م حقيقة من حيث التناول

[illegible]

ش الا من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه م على ما مر في
فصل المجاز ان شاء الله وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه بالكلام او غيره ش
فان العلماء قالوا كل عام خص لمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين
ان يكون المخصص كلاما او غيره م لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل ينبغي
ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء بالمستقل معتمدا على العقل
على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم ونظائره دليل
فيه شبهة ش وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات
الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة
بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل
لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا م واما المخصوص
بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصص كالمستأمن ش حيث خص
من قوله اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك م او مجهولا كالربا ش
حيث خص من قوله واحل الله البيع م لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص
كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل ش اي التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام
كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون
الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم م وان كان معلوما فالظاهر ان يكون
معللا لانه كلام مستقل ش والاصل في النصوص التعليل م ولا يدرى كم يخرج بالتعليل
فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما يبقى العام فيما وراء المخصوص كما كان
لانه كالاستثناء ش في انه يبين انه لم يدخل م فلا يقبل التعليل ش اذ الاستثناء لا يقبل
التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص
م وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ش ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول

يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي م وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا
انفا ش ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان م وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه
كلام مستقل بخلاف الاستثناء ش ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا
يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل
بنفسه بل متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام م وعندنا تمكن فيه
شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره ش وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض
بطريق المجاز فاذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مراده وكل واحد
من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين
منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله م فيصير عندنا كالعام
الذي لم يخص عند الشافعي رح حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ش ثم اراد ان
يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال م لكن لا يسقط الاحتجاج
به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان
مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فدخل الشك
في سقوطه فلا يسقط به ش اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص
دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك م وان كان ش
اي المخصص م معلوما فللشبه الاول يصح تعليله ش لا نريد بقوله فللشبه الاول
انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض
افراد العام ليتعدى بالقياس بعض اخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا
الوجه لا يصح على ما ياتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح
تعليله م كما هو عندنا ش فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح
تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم بقي تحت العام م فيوجب جهالة

فيما بقي تحت العام والشبهة الكاملة لا يصح تعليله كما هو عند البعض فلا يحمل الشك في سقوط
العام فلا يسقط به ش الشبهة الكاملة هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان
المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي
كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح
تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله
يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك
هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله يجب
ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي ان
عنده لا يصح تعليله فلا دفع بهذه الشبهة قال م على ان احتمال التعليل لا يخرجه من
ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا ش فان المخصص ان لم يدرك
فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص
قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل م فيظهر هنا الفرق بين التخصيص و
النسخ ش اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والنا
سخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في
بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا
عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق م فان العام الذي نسخ
بعض ما سار ولا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه
دونه لكن يخصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع
تناسب ما ذكرنا ش من الاستثناء والنسخ والتخصيص م فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر
والعبد بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل
في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان الحر ليس بمبيع فيصير شرطا لقبول المبيع فيفسد

بالشرط الفاسد ش ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تشابه الا
ستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة
لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام يتناوله فصار كانه مستثنى وفي
المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا
لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر بوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر
بحصته من الثمن المقابل بها والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء
لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في
الآخر يصير بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد
المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع م ونظير النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل
ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم بقي العقد في الباقي بحصته ش
فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا
تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان
النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن
في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد م ونظير التخصيص
ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع
بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا
جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا
شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذ ليس حصة كل واحد
عنده ان حصته ش وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء
بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل
في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في

الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان
يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل
الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار
وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة
على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما دون ثمنه والثالث على العكس
والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع
في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا
يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان
كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان
احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كلاهما فاذا علم ان جهة النسخ
يوجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا
اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما
معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان قبول
ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة
واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع عند ابي حنيفة رح لان الحر غير داخل
في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع م

فصل في العام وهو اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما متناول
المجموع كالرهط والقوم ونحوه معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من اتى فله
درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة
فصاعدا ش فقوله يطلق على الثلاثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط
على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين يدل على جميع

افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي
احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا اينما في معنى
العموم م لان اقل الجمع ثلاثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى وان كان له اخوة والمراد
اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع
اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية ش
فان اقل الجمع فيهما اثنان م وقوله قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث
محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام ش فانه اذا كان المقتدي واحدا
يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام م او على اجتماع
الرفقة بعد قوة الاسلام ش فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عليه السلام
عن ان يسافر واحد او اثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة
ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في السفر اثنين وانما حملنا على احد هذه المعاني
لئلا يخالف اجماع اهل العربية م ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية
والجمع لان المثنى جمع ش فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين
فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لان
المثنى جمع م فيصح تخصيص الجمع ش تفريع لقوله ان اقل الجمع ثلاثة والمراد
التخصيص بالمستقل م وما في معناه ش كالرهط والقوم م الى الثلاثة والمفرد ش
عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي م كالرجل وما في معناه ش كالجمع الذي يراد
به الواحد م نحو لا اتزوج النساء الى الواحد ش اي لا يصح تخصيص المفرد الى الواحد م
والطائفة كالمفرد ش بهذا فسر ابن عباس قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
م منها ش اي من الفاظ العام م الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهود لان
المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل ش

اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي والذهني واما لاستغراق الجنس واما لتعريف
الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل
عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله
على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف
العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام
على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل
فاذا علم ذلك فنقول الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية
لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز
على ما بينا في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذ لم يكن عهد هو له ولا بعض الافراد
لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق م ولتمسكهم بقوله عم الائمة
من قريش ش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله عم في الخلافة وقال الانصار منا
امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله الائمة من قريش ولم ينكره احد
م وصحة الاستثناء قال مشايخنا رحمهم الله هذا الجمع ش اي الجمع المحلى باللام م
مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد
الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى لبني زيد وللفقراء انصف بينه و
وبينهم وبقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ش هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس م
ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس
ش وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان النهي للمنع وتزوج
جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف
الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا
فيكون الاية لبيان مصرف الزكوة م فبقي الجمعية من وجه ولو لم يحمل سبطل اللام

اصلا ش الا اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه
لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية
باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وبقي الجمعية على حالها سبطل اللام
بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام
فخر الاسلام في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار ولانا اذا ابقيناه
جمعا لغا حرف العهد اصلا اه فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس
مجازا متقيد بصور لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله
لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا
اللام لاستغراق الجنس م والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا
لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الا
ستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير ومنها
المفرد المحلى باللام اذا لم يكن معهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا
والسارق والسارقة الا ان يدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز
وشربت الماء ش وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل
في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية م ومنها النكرة في موضع النفي لقوله
تعالى قل من انزل الكتاب في جواب ما انزل الله على بشر من شيء ش وجه التمسك
انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم
يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به
موسى م وكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي
فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا ش
اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون

كقوله لا اضرب رجلا فشرط البرّ ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبده حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي م وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف ش وانما تدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل م ولان النسبة الى المشتق يدل على علية الماخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيتم بعموم العلة ش فان قوله لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا م فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص من وجه وعام من وجه ش خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذكر القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذكر القيد م والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقا اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كان في الاخبار نحو رايت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاول واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين ش اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه م قال ابن عباس رضي في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الا انه لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرة يجب الف وان اقر به منكرا يجب الثاني عند ابي حنيفة رح الا ان يتحد المجلس ش فالاقسام العقلية اربعة

قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا وينبغي ان يجب الثاني عند ابي حنيفة رح م ومنها اي ومن النكرة التي تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالفاعلية وفي الثاني بالمضروبية وههنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول ش اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر م لما كان عتقه ش اي عتق الواحد المنكر م متعلقا بضربه قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد ثم لا يبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا س اي عتق كل واحد م وليس البعض اولى من البعض يبطل س اي الكلام م بالكلية وفي الثاني ش وهو قوله اي عبيدي ضربته م تثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل ش اذ ههنا يمكن التخير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول م نحو ايتما اهاب دبغ فقد طهر ش هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخير فيدل على العموم م ونحو كل اي خبز تريد س هذا نظير الثاني فان التخير من الفاعل المخاطب ممكن ههنا فلا يتمكن من الاكل كل واحد بل الاكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخير في العرف م ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك ش فان المراد بعض مخصوص من المنافقين م ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا عتقوا وفي من شئت من عبيدي

عتقه فاعتقه فسا الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند الحرح
بعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا
الخبز ولانه متيقن ش اي التبعيض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر
وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة م
فوجب رعاية العموم والتبعيض و في المسئلة الاولى هذا امر على لان عتق
كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره وكل واحد بهذا الاعتبار بعض ش اي
كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية
التبعيض بخلاف من شئت فان الملاحظ ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه
فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخر في اي مما تفردت به م ومنها
ما في غرر العقلاء وقد يستعار عن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت
حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك
من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما ومنها كل جعل
وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان
دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا
عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا
اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة
معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى
المتخلف بخلاف من دخل ومنها فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل
البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول
فيتعدد الاول ش وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن
الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا

حكى

يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ
كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل
اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا
فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف م وجميع عمومه على سبيل
الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل
واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعارا لكل ش كذا ذكر فخر
الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال
ان اتفق الدخول على الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز
لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا ينافي ارادة
الاخر فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما
استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان
الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فهنا يراد الاول حتى يستحق الاول النفل
سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة
يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن
اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه
اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن
استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي و
ايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام
دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق
النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز
فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث

يلزم الجمع بين الحقيقة

بالغة

في عادة التغديق م مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة
معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فان
ترجح بعض المعاني فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه السلام
وفي البعض الآخر بالقياس ش فالشافعي لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم
الاستدبار ببعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت
جواز البعض بفعله عم والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الا
ختيار ثابت فثبت الجواز في البعض الآخر قياسا م واما نحو قضى بالشفعة للجار
فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام س جواب
اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لا تعم فاروي انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل
على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من باب حكاية
الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى وهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة
للجار ولئن سلمنا ان هذا حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم
المعهود فصار كقوله قضى بالشفعة لكل جار م مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او
حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون وح اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر
انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس س اي الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال
الجواب م نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او اكان لي عليك كذا فيقول نعم
س هذا نظير غير المستقل م ونحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم س هذا نظير المستقل الذي
هو جواب قطعا م ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة ش هذا
نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب م ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر
الجواب س هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل
موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد م ففي الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع

تعال

يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق
ديانة وعند الشافعي رح يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة
في حوادث خاصة **فصل** حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد
على تقييده فاذا وردا س اي المطلق والمقيد م فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على
المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد
بالمؤمنة ش اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم
احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين
ايجاب الاعتاق والآخر نفي تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة
يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم
يستلزم نفي الملزوم وصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة ثم بهذا وجب تقييد الاول
اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة م وان اتحد س اي الحكم م فان اختلف الحادثة ككفارة
اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي رح يحمل س سواء اقتضى القياس او لا م
وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس س اي بعض اصحاب الشافعي لما زادوا انه يحمل
عليه ان اقتضى القياس حمله عليه م وان اتحدت ش اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا م فان
دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ش اي ان دخل
النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد
نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد
ويدل الآخر على ان الرأس المسلم سبب وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
م لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب س اي يمكن ان يكون
المطلق سببا والمقيد سببا م خلافا له ش اي للشافعي رح متعلق بقوله لم يحمل عندنا م وان

وقالا ش ان المطلق والمقيد م على الحكم ش في صورة اتحاد الحادثة م نحو صيام ثلاثة
ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي ثلاثة ايام متتابعات ش فان الحكم وجوب
صوم ثلاثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب ثلثة ايام
متتابعات م يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما ش لان المطلق يوجب اجزاء الكل
والمقيد يوجب عدم اجزائه م هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة
ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا لان المطلق ساكت والمقيد
ناطق وكان اولى ش فنقول في جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض
الا في اتحاد الحادثة والحكم كما في ثلثة ايام متتابعات م ولان القيد زيادة وصف
يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارة مثلا فانها جنس واحد
ش دليل على المذهب الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان القيد بالوصف
كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك
النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره
بطريق القياس م ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم ش فهذه الآية
تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ
والمشقة كما في بقرة بني اسرائيل م وقال ابن عباس رضي الله عنه ابهموا ما ابهم الله
واتبعوا ما بين الله ش اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا
يحمل عليه م وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول المذكور في الربائب ولان
اعمال الدليلين واجب ما امكن ش فيعمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند
اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالان شرع
في نفي المذهب الآخر وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله م والنفي في المنصوص عليه بناء
على العدم الاصلي فكيف يتعدى ش فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي

فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة
على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة
بالنص فبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون
المعدى حكما شرعيا وهو نتيجة ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير
رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والآخر عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير
مؤمنة والقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الآخر مختلف فيه فعند الشافعي
رح حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي
الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة
لجاز تحرير رقبة كافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي
مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو
ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر
ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلم يوجد ايجاب الرقبة ثم نفي
الكافرة بل ايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما
في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا
م ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا ش جواب اشكال مقدر وهو ان
يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء م
يدل على الاثبات في المقيد ش اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد
فيه قيد الايمان م والنفي في غيره ش اي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة
فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين م والاول ش وهو اجزاء المؤمنة م حاصل بنفس
القيد ش وكفارة اليمين م بالنص المطلق ش وهو قوله او تحرير رقبة م فلا يفيد تعديته
فيه ش اي التعدية م في الآخر فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها ش اي بعين تعد

بالنص المقيد ح

الكافرة ضمنا لا انا نعدي العدم فقط
ويشكل بهذا لا يجوز في القياس فيجب
[illegible] لان القيد [illegible]
الايمان [illegible] م وهو فيه

العدم م وان كانت غيرها فهي مقصودة منها ش الا وان كانت تعدية القيد غير تعدية
العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية
القيد هي عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم
فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله تعدي القيد فيثبت العدم
مقابل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس م فيكون ش
اي تعدية القيد م لاثبات ما ليس بحكم شرعي ش وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم
اصلي م وابطال الحكم الشرعي ش وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين م الذي
دل عليه المطلق ش وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة م وكيف يقاس مع
ورود النص ش فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على حكم المعدى او على
عدمه م وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا لتجوز بالقياس
ش جواب عما ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس
حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على
الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم
فيجب ان يقيد المطلق بالقياس ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا
بقوله م لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي
وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لا انه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس
هنا مبطلا للنص ش فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما
يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص
اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون
كتخصيص العام م وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر
ش فلما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة

الجزئية وذكر فيها مانعا اخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان
يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه بان يغلظ الكفارة بقدر غلظ الجناية
م لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة ش هذا اشكال اورده علينا في المحصول وهو
انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله م لان المطلق لا يتناول ما كان
ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا المطلق ينصرف
الى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كاملا والمطلق لا ينصرف الى ما هو الموجود فلا يكون
حمله على الكامل تقييدا م ولا يقال انتم قيدتم قوله ع م في خمس من الابل زكوة بقوله
في خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما في السبب ش والمذهب عندكم ان المطلق
لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطرة
م وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل
منكم مع انهما في حادثتين ش قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف
واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله م لان قيد
الاسامة انما ثبت بقوله ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة
بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا ش فصل حكم المشترك التأمل فيه
حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع
ش اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الاخر
او لكل واحد منهما مع الاخر او للمجموع او لكل منهما مطلقا والكل غير واقع لان الواضع
لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الاخر بطريق الحقيقة لكن هذا
يصح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع يكون استعماله الا في احد المعنيين وان
وجد الاول او الثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل
وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون

هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف
سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم
يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا لان المشترك انما يمتنع استعماله في المعنيين اذا كان
موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقدير الآخر فلا يمتنع استعماله
فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز ش فان اللفظ ان استعمل
في المعنيين معا
في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي و
المجازي معا وهذا لا يجوز فان قيل يصلون على النبي الآية والصلوة من الله تعالى رحمة ومن
الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من
اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه مختلف باختلاف الموصوف كساير الصفات لا بحسب
الوضع ش اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي
فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الآية من
قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه لان الفعل متعدد لتعدد الفاعل
فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم
الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة الا
في صورة تعدد الضماير ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان
في الآية لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب
اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي عم فلا بد من اتحاد معنى الصلوة
من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له
لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى
حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انهم يدعون الله بايصال
الخير الى النبي عم ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد

هذا المعنى لان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان
المحبة من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة
مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى
ذلك ومن العبد هذا وهذا المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام
ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا باس به ولا يكون هذا
من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف
المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه
مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله
يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب
فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء
يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد ما هو
بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد
الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكهم
بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد
شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يسبهم الانقياد اصلا وايضا
لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته
من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح
والاعضاء يوم القيامة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عم سمع
تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا
الدلالة على وحدانيته فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الراس خضوعا
لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات م

التعميم اى فى استعمال اللفظ فى المعنى فان استعمل فيما وضع له ش يشمل الوضع اللغوى
والشرعى والعرفى والاصطلاحى م فاللفظ حقيقة ش اى بالحيثية التى يكون الوضع بتلك
الحيثية فالمنقول الشرعى يكون حقيقة فى المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفى المنقول
عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة
والمجاز على المعنى اما مجازا واما انه من خطاء العوام م وان استعمل فى غيره لعلاقة
بينهما فمجاز ش اى فان استعمل فى غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة او نحوها
فمجاز بالحيثية التى يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعى مجاز فى المعنى الاول
من حيث الشرع وفى المعنى الثانى من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون
حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين م ولا لعلاقة فمرتجل
وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد س فاستعمال اللفظ فى غير ما وضع له لا لعلاقة يكون
وضعا فالمرتجل حقيقة فى المعنى الثانى بسبب الوضع الثانى م واما المنقول فمنه ما غلب
فى معنى مجازى للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة فى الاول مجاز فى
الثانى من حيث اللغة وبالعكس من حيث الناقل وسواء كان الشرع او العرف او الا
صطلاح ومنه ما غلب فى بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقى كالدابة مثلا فمن
حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا اختصت ش اى اختصت الدابة
بالفرس م مع رعاية المعنى ش اى المعنى الاول وهو ما يدب على الارض م صارت
مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث
العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول
فصارت اسما فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه ش وهو ما يدب ش ليس لصحة الاطلاق
س اى المنقول م عليه س الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد
التى يوجد فيها المعنى الاول م كما فى الحقيقة ش فان فى الحقيقة انما يعتبر المعنى لصحة

اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى م ولا لصحة اطلاقه ش اى المنقول
م على المعنى الثانى س وهو ما يدب مع خصوصية الفرس م كما فى المجاز س فان فى
المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو معنى الحقيقى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد
فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثانى م بل لترجيح هذا الاسم على غيره ش اى
اعتبار المعنى الاول فى الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء
م فى تخصيصه بالمعنى الثانى ش اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثانى والمراد بالترجيح الاولوية
فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة
والخمر واعتبار المعنى الاول فى الوضع الثانى لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق
والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجرى القياس فى اللغة فلا يقال انا
ساير الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس يراعى فى الخمر لصحة
اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الوا
لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم يزل
اقدام من سوغ القياس فى اللغة الا لغفلة عنه م فيطلق الاسد على كل من
يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة ش اى لما علم ان اعتبار المعنى
الاول فى المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول
واعتبار المعنى فى المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد
فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة فى العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا
يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء م وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل
استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة
والمجاز ان كان فى نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التى
لم تهجر صريح والتى هجرت وغلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال

صريح وبغير الغالب كناية ش اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح
وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي م وعند
علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له ش اي لمعناه الموضوع له
ش وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان
كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض من
طويل النجاد طويل القامة وطول القامة ملزوم لطول النجاد م بخلاف المجاز فانه
استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في
المفرد وقد مر نوعهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده كانت
حقيقة وان نسب الى غيره بملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت
الربيع البقل ش فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل
في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع
البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت الربيع
البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس
فاعلا في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه مريدا
معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ وكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده
ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب فصل
هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوط لكني اوردتها
على سبيل الحصر والتقسيم العقلي م اذا اطلقت لفظا على معنى ش هذا يشمل اطلاق
اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول
فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو
انواع المجازات فقال م واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له ش اي للحكم

المسمى م بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول اليه ش
المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما
لم نقيد في المتن ببعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير
الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول
عين زمان وضع اللفظ لحصوله فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه
فهذا القيد مفروغ عنه م او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر لخمر اريقت م وان لم
يحصل له اصلا ش اي لا بالفعل ولا بالقوة م فلا بد وان تريد معنى لازما لمعناه
الوضعي ذهنا اي ينتقل الذهن من الوضعي اليه ش والمراد اللازم في الجملة و
لا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى وكالغائط
م وهو ش اي اللازم الذهني م اما ذهني محض ش ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج
م كتسمية الشيء باسم مقابله ش كما يطلق البصير على الاعمى م او منضم الى العرفي ش
ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس م كالغائط ش
فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية
فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى
العرفي م او الخارجي ش اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم
في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين
عرفيا وخلقيا فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا م ش اي اذا كان اللزوم الذهني
منضما الى العرفي او الخارجي م اما ان يكون احدهما جزء الآخر كاطلاق اسم الكل
على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد ش وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء م والواحد
للعدد ش نظير اطلاق اسم الجزء على الكل م او خارجا عنه ش عطف على قوله جزء الآخر
م واما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو ش اي اللزوم م اما لحصول احدهما

في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال وبالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب
على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء
رزقا وهذا المحل العكس ايضا ش اي قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا فالمحل اطلاق
اسم المسبب على السبب م لان الرزق مسبب عادي للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما
كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم ش هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط م وكالعلم
على المعلوم ش نظير اطلاق المشروط على الشرط م او بكون صفة وهو الاستعارة و
شرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد
باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم
والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز
من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء
تبع للكل ش اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ
بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا ويراد به جزء الموضوع له م والكل محتاج الى الجزء
ش فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل
على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة و
الرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرقبة والرأس واما اطلاق اليد
وارادة الانسان فلا يجوز م وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال ش لاحتياج
الحال الى المحل م وايضا على العكس اذ كان المقصود هو الحال ش كالماء والكوز فان
المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض
في الجوهر م واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع يصلح علاقة
للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة ش اي سطر
في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه

شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة
بالمال فاذا حصل اشتراك بعرضين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للآخر م كالوصية
والارث ش فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت
كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما شرط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم
البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج
عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره م وكالسببية ش عطف
على قوله كالاتصال في المعنى المشروع م كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة
وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك ش اي ملك الرقبة م سبب
لهذا ش اي لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة
م وكذا نكاح غيره عندنا ش اي نكاح غير النبي ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا
كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة صحت الهبة م وعند الشافعي رح لا ينعقد
الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى
ش كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان
والاسلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول
تعداده م وغير هذين اللفظين ش اي غير لفظ النكاح والتزويج م قاصر في الدلالة
عليها ش اي على المصالح المذكورة م قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب
المهر ش اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك اما في غير النبي عليه السلام
فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك
حال كونها خالصة لك اي لا تحل ازواج النبي لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه
امهاتهم م لا في اللفظ فان المجاز لا يحصى بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور ش
اي المصالح المذكورة م ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك له عليها ش اي للزوج

على الزوج م حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك
ش اي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة
على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده
علم ان وضع النكاح للملك له عليها م واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فلو لم
ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما ش اي بلفظ النكاح والتزويج م لانهما صارا
علمين لهذا العقد ش جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج
لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما
صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا
يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي م وكذا ينعقد ش اي النكاح م بلفظ البيع لما
قلنا ش من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به السبب وهو ملك المتعة
والجملة عطف على قوله وكذا النكاح غيره عندنا م فان قيل ينبغي ان يثبت العكس
ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ش اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح
وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك
المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة م قلنا انما كان كذلك ش اي انما يصح اطلاق
اسم المسبب على السبب م اذا كان ش اي السبب م علة شرعت للحكم ش اي لاجل المسبب
اي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب م كالبيع للملك فان الملك يصير
كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا
يعتق في الثاني لا الاول ش رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم
باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد
فانه بعد شراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا
فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه

بعد شراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد و
هذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة
المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو
بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار
هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء
يسمى مشتريا فاقتضاء منتفو لا عرفا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك
عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة
العرفية والمسألة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسألة التي تليه
وهو قوله م فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف ش
يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت
ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت
ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق
ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا م اما اذا كان سببا محضا ش هذا الكلام متعلق
بقوله انما كان كذلك اذا كان علة م فلا ينعكس ش اي لا يصح اطلاق اسم المسبب
على السبب م على ما قلنا ش وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين
يجري المجاز من الطرفين فانه قد فهم منه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين
لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته
لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع
مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما م فيقع الطلاق
بلفظ العتق ش اي بناء على الاصل الذي نحن فيه م فان العتق وضع لازالة الملك

الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وملك الازالة سبب لهذه ش اى ازالة ملك
الرقبة سبب لازالة ملك المتعة م اذ يقتضى البطلان ليست بهذه ش اى ازالة ملك المتعة م مقصودة
منها ش اى من ازالة ملك الرقبة م فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا خلافا
للشافعى ش اذا لم يكن السبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم السبب على السبب
م ولا يثبت ايضا بطريق الاستعارة ش جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه
لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغى
ان يثبت بطريق الاستعارة ولابد فى الاستعارة من وصف مشترك فبينه
بقوله م اذ كل اسقاط مبنى على السراية واللزوم ش اعلم ان التصرفات اما اثباتات
كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالعتاق والطلاق والعفو
عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم فى الكل
بسبب ثبوته فى البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة
ايضا لما قلنا م لانها لا يصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع والاتصال
بينهما فيه ش اى بين الاعتاق والطلاق فى معنى المشروع كيف شرع م لان الطلاق
رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية ش فان فى المنقولات اعتبرت
المعانى اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطاير اذا قوى وطار عن
وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت فنقله الشرع الى القوة
المخصوصة م فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة ش على ما عرف فى مسئلة
تجزى الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما
م قلنا نعم ش يعنى الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة فى مسئلة تجزى الاعتاق لكن
م بمعنى ان التصرف الصادر من المالك ح ش اى ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع
وضع الاعتاق لازالة الملك م فالمراد بالاعتاق اثبات القوة ش اى يراد بالاعتاق

اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق فى الشرع
اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغى ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت
قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه ش وهو ازالة الملك
فيكون المجاز فى الاسناد كما فى انبت الربيع البقل م او يطلق ش اى الاعتاق
عليها م اى على ازالة الملك مجازا م فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه
بطريق اطلاق اسم السبب على السبب و ح يكون فى [illegible] فقوله او يطلق عطف
على قوله فيسند م فان قيل ليس مجازا ش هذا اشكال على قوله او يطلق عليها م
مجازا اى ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز م بل هو اسم منقول
ش اى منقول شرعى والمنقول الشرعى حقيقة شرعية م قلنا منقول فى اثبات
القوة المخصوصة م لا فى ازالة الملك م ثم يطلق مجازا على سببه ش وهو ازالة
الملك م يرد عليه م اى على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة
الشرعية م انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك ش لا للفظ الاعتاق
حتى يقولوا ان الاعتاق ما سوى فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك
وازالة القيد م ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ما سوى فالجواب ش اعلم ان هذا
الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل ليبطل الاستعارة بوجه
آخر وهو م ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست م اى ازالة الملك
لازمة لها ش اى لازالة القيد م فلا يصح استعارة هذه م اى ازالة القيد لتلك
ش اى لازالة الملك م بل على العكس فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد
كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحرة ش عطف على قوله فيصح الطلاق بلفظ العتق وانما
قيد بالحرة حتى لو كان عبدا اثبت البيع م ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك
الرقبة سبب ملك المنفعة ش وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشئ

اذ كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس م ولا يلزم عدم الصحة
فيما اضافه الى المنفعة ش جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع
للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر
بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله م لان ذلك ليس لفساد المجاز ش دليل على
قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور م بل لان المنفعة
المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا يصح فكذا المجاز عنها
ش فالاجارة انما يصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة
في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع
والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة
لا بطريق اطلاق السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذي يثبت
بالنكاح بل اطلاق اللفظ على ما باين معناه لاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة
ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد واما
مثال البيع والملك فصحيح . واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في
افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد
من السماع فان النخلة يطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط
المشابهة في اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي
حنيفة وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات
الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ
وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع
ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيتحقق عنده لا عندهما
ش اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية

في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ
بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا
اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رح في حق التكلم
فبعض الشارحين فسره بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن
لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم
باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسره بان
لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة و
والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي
قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني
بهذا المقام لائق لانه قد مر ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا
الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو
الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان
مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكمه المجازي خلف عن
حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة رح هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالمعنى
فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث
الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فا
لخلاف يكون في الاصل والخلف لا في الجهة الخلفية والامر الثاني ان فخر الاسلام
قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته
وقد وجد ذلك فاذا وجد ذلك وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصح الاصل
من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصا ان بهذا ابني
فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني

مراد به النبوة ثم اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي
هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فيجب امتنع المعنى
الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية م لهما ان في المجاز
ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فاكان ش اي اللازم م موقوف
على الاول س اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد
بالخلفية في حق الحكم م فلا بد من امكانه ش اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له
يتوقف المعنى المجازي عليه واتفاقنا على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة
الحلف امكان الاصل م كما في مسئلة مس السماء ش فان امكان الاصل فيها شرط لصحة
الحلف وصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لامس السماء يجب الكفارة لان مس
السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عم وان حلف لا يشرب الماء الذي في هذا الكوز
ولا ماء لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد بها من المسئلتان التوقف
الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان المتنافي في كتبنا ذكرهما معا
فكل منهما ينبئ عن الاخر م قلنا هو موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما
ش اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي م فيها ش اي في الارادة
فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وهو يتوقف على فهم
الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث
العربية م واذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه
من حين ملكه ش فان هذا المعنى لازم النبوة م فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير
لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لقصد المعنى
فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في
اللفظ س فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذا الاستعارة يستعار

لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة في
الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه م ويعتق بقوله يا ابني لانه موضوع له
فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة
لانه دعوى امر مستحيل فقد الا ان التصديق والكذب يتوجهان الى الخبر وانما يكون
الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رايت اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا ايضا لواسطة
القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية ههنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة
ش اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في
التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتداء عندهم لانه دعوى
امر مستحيل قصدا فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي
ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا
يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى
امر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي
م قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم
قلب المفاهيم لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت
الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم ههنا قلب المفاهيم
وهذا ابني من هذا القبيل ش هذا الذي ذكر ان زيدا اسد ليس باستعارة بناء
على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتداء انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء
الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتداء عند علماء البيان
كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتداء
لكن ليست في اسماء الاجناس بل في اسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتداء وفرقهم
ان الاستعارة في خبر المبتداء تستلزم قلب المفاهيم اذا كان خبر المبتداء اسم جنس

اما اذا كان اسما مشتقا فلا يستلزم طلب المطابق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس
ويجوز في المشتقات وهنا خبر المبتدا وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود مني فيجوز فيه
الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء
الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية
لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسياتي قريبا ويجب ان
يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وتركت
المناقشة على ولا يلزم الواحد وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع قولهم رايت
اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيدا اسد دعوى
امر مستحيل قصدا للمبالغة ورايت اسدا يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك
ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدا وتجري في الاسماء المشتقة اضعف
من الاول وفرقهم ان الاول يفضي الى طلب المطابق دون الثاني اوهن من نسج
العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد
اسد فالذي اوجب ان احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة وانما لم
اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما
كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى
تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات
فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي م مسئلة قال بعض الشافعية
لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة
في استعماله ش لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي ياتي من بعد واذا لم يكن الضرورة
في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي
فاذا لم يكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل

المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة م
وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير
كقوله يريد ان ينقض وقوله الا بطن الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات
نظيره قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام
اجماعا فلا يشمل غيره عنده ش ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال
م مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع
على التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد
غير الخمر بقوله عم من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد
بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطى وهو المجاز مراد اجماعا ش اعلم ان لفظ
المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه
لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله
بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان
في قوله امنونا على اولادنا فلان الامان يحقن الدم فيبنى على الشبهات وفي هذه المسئلة
روايتان م ولا يجمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا في لا يضع قدمه في دار فلان
لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز ش اعلم انه يرد
منها مسائل يتراءى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه
في دار فلان يحنث ان دخل حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي
والباقي بطريق المجاز فنقول في لا يضع متعلق بقوله لا يجمع بينهما وانما حملناه على المجاز
لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان يضع قدمه في الدار وباقي جسده
يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل م وكذا ش الا من باب عموم المجاز
قوله م لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى ش اي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان

كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان
ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها م وهي تعم الملك والاجارة والعارية لان
الملك حقيقة وغيرها مجازا س اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة
والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز م ولا بالحنث ش عطف
على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث م اذا قدم نهارا او ليلا في امراته كذا يوم
يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ش صورة المسئلة
انه اذا قال لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة
في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله
ولا بالحنث والضمير لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة
في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد
باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله م فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار
وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه س اي
كون ظرف الزمان م معيارا له ش اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف
كاليوم للصوم وهذا البحث يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني م فان امتد الفعل
امتد المعيار فيراد باليوم النهار س لان النهار اولى م وان لم يمتد س اي الفعل م كوقوع
الطلاق هنا س اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد م لا يمتد المعيار فيراد به الآن س اذ لم
يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار
كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن
سواء كان الآن جزءا من النهار او من الليل م ولا بالحنث ش عطف على بالحنث الذي سبق
م بأكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا ياكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث
بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ش على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز

م فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين س هذا مقول القول م
حتى لو لم يصم يجب القضاء ش لكونه نذرا م والكفارة س لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف ولو اذا
كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين
م لانه نذر بصيغته يمين بموجبه س هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله
م لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم
تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه س فالحاصل ان هذا ليس جمعا
بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد
بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد
به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا
وانما المجاز هو اللفظ الذي يستعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع
له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله م يرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا
وان لم ينوه س اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينوه م وان لم يكن موجبه
يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لكن ان يقال س في جواب هذا الاشكال م لا جمع بينهما
في الارادة ش لانه نوى اليمين ولم ينو النذر م لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين
بارادته ش لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو
وحقيقة هذا الجواب انه يسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات يثبت
للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي ثبت لوجود الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان
اراد فهذه المسئلة ستة اقسام فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر
مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط
فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تأثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة
وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالا وهو قوله م

فان قيل لما يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر قلنا لان
النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله
م قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة ش لان هذا الحكم ثابت بينه وبين الله تعالى
فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا
يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه ان قال اردت المعنى المجازي ونفيت
الممتنع لا يصدق في القضاء لان هذا الحكم فيما بين العباد وقضاء القاضي اصل فيه م
فصل لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي
اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله واستفزز
من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله فمن شاء
فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق
امراتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى
كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان
لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم
وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء
على عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بالنجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم
لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا
مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا
ثبت احدهما ش وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب م اتفاقا لم يثبت الآخر ش اي
النوع الآخر وهو الجواز م ونحو لا ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب
من هذا البئر حتى اذا استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكا
لاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف الى الجواب لان معناه الممتنع مهجور

صدق م

شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار ش اعلم ان القرينة اما خارجة عن
المتكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم الذي صفة له ولا يكون من جنس الكلام او يكون
معنى في المتكلم او يكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ
خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر او يكون ذلك اللفظ
الخارج والدال على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء
منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض
الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا
او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على
المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه
مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فان قيل
القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد
اولى من قسم المخصص الغير الكلامي وههنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما
قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما
مناقضا لحكم موجب العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد
اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ
باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب
فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن فلكل قسم من الاقسام فنظيره
مذكور عقيب ذكر القسم لكن لم يذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة ما
هي عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين هنا هذا المعنى ففي يمين الفور كما اذا ارادت
المراة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة
الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز القرينة تمنع الحقيقة

عقلا وكذا في قوله لمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله
انا اعتدنا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله يوم
الاغال بالنبات الحقيقة غير مراده عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة والا قدر حسا وفي لا يشرب
من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما منقولا عاما او خاصا او شرعا
وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه
النخلة حسا لان المحلوف عليه وهو عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا المراد
اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون
ماكولا حسا وعادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز
من قرينة قوله م فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رح
المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما المجازي اولى وثمرته لا ياكل
من الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئلة وقد يتعذر المعنى
الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر منه سنا او معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة
ش اما المعنى الحقيقي وهو النسب م في الفصل الاول ش اي في الاكبر سنا منه م فظاهر وفي
الثاني فلانها ش الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي م اما ان تثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من
اشتهر النسب منه ش اي لا يكون دعوته معتبرة في حقها بان يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر
منه م لانه لا يمكن هذا ش اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه لانه يثبت
م لانه يثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط ش اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق
نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه م وهذا متعذر ش اي الثبوت
في حق نفسه فقط م لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون ش اي التكذيب الشرعي ادنى
م ادنى من تكذيبه نفسه والنسب لا يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق ش فانه لا يحتمل
التكذيب والرجوع م واما المجاز ش عطف على قوله واما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي

متعذر م وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا ش اي بلفظ هذه بنتي م مناف
لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه ش بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما
ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف
لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم الذي
يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا باطل
لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم
الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير هذا الكلام على هذا الوجه ان الحقيقة
اما ان يثبت في حقه وحق من اشتهر منه وهذا غير ممكن او في حقه فقط وهذا اما ان
يثبت في حق النسب وهذا متعذر لان الشرع يكذبه او في حق التحريم وهذا لا يمكن ايضا
لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم
فكذلك للمنافاة ايضا والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت
بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق
المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون
هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة
الى قوله اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب
فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد
يكون قبيحا فالدليل الثاني لعدم التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح
بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق
المجاز وهذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة وتقرير هذا الوجه وهو انه ان يثبت التحريم
فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق
المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن م مسئلة الداعي الى المجاز ش اعلم

ان المجاز يحتاج الى علاقة اشار المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له
وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة
الصارفة من ارادة المعنى الممتنع الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي في رايت
اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية
شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد
امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف
الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اما اختصاص لفظ
ش اي لفظ المجاز م بالعذوبة ش فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ
الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه م او صلاحيته للشعر ش اي اذا استعمل لفظ
الحقيقة لا يكون الكلام موزونا واذا استعمل لفظ المجاز يكون موزونا م او السجع
ش فاذا كان السجع دالا مثل الاصد والعدد فلفظ الاسد ينتظم في السجع لا لفظ الشجاع
م واصناف البديع ش كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة
نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك ههنا مجاز استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق
م او معناه ش اي اختصاص معناه فمن ههنا شرع في الداعي المعنوي م بالتعظيم ش
كاستعارة اسم ابي حنيفة لرجل عالم فقيه متق م او التحقير ش كاستعارة البق وهو
الذباب الصغير للجاهل م او الترغيب او الترهيب ش اي اختصاص معنى المجاز بالترغيب
او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب السامع واستعارة السم
لبعض المطعومات لتنفير السامع م او زيادة البيان ش اي اختصاص معنى المجاز بزيادة
البيان فان قولك رايت اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت
شجاعا م فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم ش وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم
فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة م او تلطف الكلام

ش بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون بلطف
الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد م فيعتقد لمن تخيلته زيادة
شوق الى ادراك معناه فهو موجب لسرعة الفهم او مطابقة تمام المراد ش بالرفع عطف
على قوله او بلطف الكلام اي الداعي الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان
يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة
فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها يكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدي
المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز فان
المجازات متكثرة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة
لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كان القرينة
مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون
اشبه المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح
من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم والا المجاز
موجب لسرعة الفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان تؤدي بعبارة
رسائله كنه ما في قلبه فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل
المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع
يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان
تذكر شيئا يعرف السامع كمية سواده فتشبه به او تستعاره له ليتبين للسامع تمام المراد
م او غير ذلك ش بالرفع ايضا اي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذا
الموضع م مما ذكرنا في مقدمة الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز ش فاني قد ذكرت
في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة
ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون

قال ابات ع
تَبَيَّنَ عمرنا في دار دنيا ومرجعنا الى بيت التراب
له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب

فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا او يكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة **فصل** وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف ش ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا بعد وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اي دالة فاستعير الناطق للدال بسبب استعارة النطق للدلالة وكذا في الاستعارة في الحروف م فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحروف ثم فيها ش اي في الحروف م كاللام مثلا فمستعارة للتعليل للتعقيب ش فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول م ثم بواسطتها ش اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام له ش اي للتعقيب م نحو لدوا للموت وابنوا للخراب ش لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف كوقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام يدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخل في الغرض داخل حقيقة على المعلول م وهنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها ويسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فاذا قيل جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامراة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عم ابدؤوا بما بدا الله لا بالقران فان كونهما من الشعائر لا يقتضيه ش اي الترتيب وقوله عم ابدؤوا بما بدا الله لا يدل على ان بدا الله به موجب لبداية الحكم لكن تقدمه في القران لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهتمام

او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بالامر لمن وحي غير متلو وبالسنة اي علمنا بقوله ابدؤوا م وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا ش اي زعم ذلك البعض م باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الكل والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا فان ش اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط م كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا ههنا وان قدم الاجزية ش اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار م يقع الثلث ش اي اتفاقا م لانه اذا قال ان دخلت يتعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا زوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبكلامين منفصلين ش اي قال اعتقت هذه ثم قال بلا تراخي بعد زمان اعتقت هذه م او بحرف العطف ش اي اعتقت هذه وهذه م بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب ش هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة وامام فخر الاسلام قد وضع المسئلة هكذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يعتق لا بد ان يقبل النكاح فضوليا اخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد بناء على وضع المسئلة في الجامع الكبير فلا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه

نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد
والعقدين كما اذا كان نكاح الاختين برضى المولى ورضاهما دون الزوج فان
هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد والعقدين فلاجل هذا الغرض قد يعقد واحد
وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير م وان زوجه الفضولي
اختين بعقدين فاجاز بهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجاز بهما معا ش
اي قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف س اي قال اجزت نكاح هذه وهذه م بطلا
ش اي بطل نكاح كل واحدة منهما م فجعلتموه للقران وان قال اعتق اي في مرض موته
هذا وهذا او هذا او لا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه
وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث س لانه
لما قال اعتق اي هذا او سكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان
قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا او سكت فقد عطفه على الاول
وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن
الرجوع عنه ثم قال وهذا فوجب عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين
فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين م فجعلتموه للقران ش اي
جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران لمنزلة قوله اعتقهم اي معا لانه
لو لم يكن للقران بل ثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت م قلنا اما الاول فلانه
لما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا لتوقف نكاحها على عتقها س فان نكاح الامة
على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فيبطل نكاحها م واما الثاني والثالث
فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا لمنزلة الشرط والاستثناء و
هنا ش اشارة الى هاتين المسئلتين م كذلك ش اي آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين
فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق

فلان قوله اعتق اي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث
منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا نصفه فيكون مغيرا لاول الكلام م بخلاف
الاولى ش اي في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه
وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين
آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الصغير قد قيل لا فرق بين
مسئلة الاختين ومسئلة الامتين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان
في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه
اقر لكل واحدة منهما بخبر او في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة
الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين
بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما م وقد يدخل بين الجملتين فلا
يوجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما
هي ش اي المشاركة م اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول ش اي آخر الكلام
اوله م فيما تم به الاول بعينه ش اي بعين ما تم م لا بتقدير مثله ش اي مثل ما تم م
ان لم يمنع الاتحاد ش اي ان لم يمنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف
عليه م نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رح ههنا بخلاف التكرار س فانه
لكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور
وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق
كما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله م او بتقديره ش اي بتقدير مثله وهو عطف على قوله
لا بتقدير مثله م ان امتنع ش اي الاتحاد م نحو جاء زيد وعمرو ولا بد ان يكون مجئ زيد غير

بجي عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم
يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على
الصبي كما لا تجب الصلوة عليه ش يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه لابد ان
يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا
الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله اتوا الزكوة لكنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي
لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب
بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي
عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه م وهذا فاسد
عندنا ش الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل م لان الشركة انما تثبت اذا
افتقرت الناقصة ففي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق بالشرط لما
لان هذه الجملة في صورة المفرد في حكم الافتقار فتعطف على الجزاء فيكون الواو على
اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل
على عدم المشاركة في الجزاء ش لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما
تثبت اذا افتقرت الناقصة فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق
بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في صورة المفرد في حكم
الافتقار مع انها جملة تامة لانا سنبينها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها
معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء يكون
في صورة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف
الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبله حقيقة كما
في المفرد او حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في صورة المفرد يحمل على الشركة فيكون

الواو

الواو على اصلها جارية بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا يحمل و
هذا اذا كان المعطوف جملة لا يكون في صورة المفرد فلا يكون مفتقرا الى ما قبلها اصلا
كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة قالوا ويكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله فضرتك طالق على
الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق ترجح العطف على المجموع
لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف يرجع
الى قوله يتعلق العتق بالشرط م ولهذا جعلنا قوله م ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون ش اي ولاجل ما ذكرنا في قوله
وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من
قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله م ولا تقبلوا الاية فان قوله ولا
تقبلوا جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بها الائمة واولئك جملة
اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قايم في ولا تقبلوا
ودليل عدم المشاركة قايم في اولئك عطفنا الاول على الجزاء لا الآخر ونحوه
هذا ياتي في آخر فصل الاستثناء م الفاء للتعقيب فلهذا يدخل في الجزاء فان
قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان يدخل على الترتيب
من غير تراخ وقد يدخل في المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب وقد يكون المعلول
عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو لن يجزي ولد
والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فانما قال بعت هذا العبد منك فقال
الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله هو حر ولو قال لخياط ايكفيني هذا الثوب
قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن كما قال ان كفاني
فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد يدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث

ونظيره اذ الى الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت امن ش
اعلم ان اصل الفاء ان يدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يتعقب
العلة وانما يدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة
غاية للعلة فيصير بهذا معلولا فلهذا يدخل على العلة باعتبار انها معلول معنى ذلك قوله
سوى تزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا الملك لم يكن ذا هبة فدعه
فدولته ذاهبة ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه
لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل
المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان يجعل الماضي بمعنى
المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما يجعل ذلك
اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما يقول ان تاتني اكرمتك فلا يقول
ايتني اكرمتك بل يجب ان يقال ايتني اكرمك فكذا في الجملة الاسمية يقول ان تاتني
فانت مكرم ولا يقول ايتني فانت مكرم وكما لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل لا
يجعل الاسمية بمعنى المستقبل بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل
ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما
لم يجعل الماضي بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية بالطريق الاولى م ثم للترتيب مع التراخي
وهو ش اى الترتيب مع التراخي م راجع الى التكلم عنده ش اى عند ابي حنيفة م
والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما
يتعلقن بالشرط جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم يكن يقع
واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها ش اى عند ابي حنيفة
في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه ياتي مثال قوله
وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء م يقع الاول ش

اى في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال وانت
طالق لان التراخي عنده انما هو في التكلم م ويلغو الباقي ش لعدم المحل لان
المراة غير مدخول بها م وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الكل ش اى وقع في
الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال انت
طالق م ولغا الثالث ش لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد
الشرط يقع الطلاق م وفي المدخول بها ش اى ان قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق
م نزل الاول والثاني ش اى يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت
عنهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المراة مدخولا بها يكون محلا
فيقع طلقتان م وتعلق الثالث ش لقربه بالشرط م وان قدم ش اى الشرط م
تعلق الاول ونزل الباقي ش وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة التراخي راجعا الى التكلم
لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى
عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق
وليس هذا القول في الحال تطليقا اى تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط
م بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو
فلهذا قال زفر رح في له على الف بل الفان يجب ثلاثة الاف لانه لا يملك
ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا قلنا الاخبار
يحتمل التدارك وذا في العرف نفي انفراده ش ذا اشارة الى التدارك في الاعداد [illegible]
تكلمه بل يراد به نفي الانفراد عرفا م نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
الكذب ش اى الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والا
نشاء لا يحتمل الكذب م ولكنا ش تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اى لما لم يكن

الانشاء يحتمل الصدق والكذب قلنا م يقع واحدة اذا قال ذلك س اي قوله
انت طالق واحدة بل ثنتين م لغير المدخول بها ش فانه اذا قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة لا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق
المحل ليقع بقوله بل ثنتين م بخلاف التعليق س وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين م فانه يقع الثلاث س عند الشرط م لانه قصد
ابطال الاول س اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط م وافراد الثاني بالشرط
مقام الاول س اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا اي غير منضم الى الاول
م ولا يملك الاول س اي الابطال المذكور م ويملك الثاني س اي الافراد المذكور م
فيتعلق بشرط آخر ش اي يتعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما
ان دخلت فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت فانت طالق ثنتين فاذا
وجد الشرط وقع الثلث م فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت بخلاف
الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا س
اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت فانت طالق وطالق وطالق فان
الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول
فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب وكما لم يبق المحل لوقوع الاولى
لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو م لكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل
في المفرد وان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل ش
اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد وجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا
لكن عمرا افادة تدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه
بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة
التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية

وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض عن الاول
ولكن ليس للاعراض عن الاول م فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط
ولكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا للا
قراره فيكون س اي النفي م ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون اذ يجوز ان يكون
العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد
وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لحكم
النفي فيتوقف عليه ش اي على قوله لكن لعمرو م بشرط الوصل ش لان بيان التغيير لا
يصح الا موصولا وقد ذكرنا في الشرح انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال
الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف
على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه تثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض م وعلى
هذا قالوا في المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كان لي قط لكنها لزيد وقال زيد
باع مني او وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي
عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا
وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك
المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين س وهما
النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد م فيكون جناية عليه س اي على المقضي له
م لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله ش يرجع
الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فشرط ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح
ان يكون ما بعده لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح يحمل على التدارك م والا فهو
كلام مستانف ش اي وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها
يكون ما بعدها كلاما مستانفا م نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب

الكلام متسق فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب س فان قوله لا لا يمكن
حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا
يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا بقي كونه
غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لاقراره بل يكون نفي السبب م بخلاف
ما اذا تزوجت الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة
ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بامين ش في هذه
المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا
لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين
فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فجعلنا قوله لكن اجيزه بمائتين
على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان م او لاحد الشيئين فالشك
فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه
للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في
ايهما شاء ويكون هذا ش اي ايقاع العتق في ايهما شاء م انشاء حتى يشترط صلاحية المحل
ش اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء م واخبارا لغة س عطف على قوله انشاء م فيكون
بيانه اظهار الواقع فيجبر عليه ش اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه
يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا
حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب الخيار بان يكون له
ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار
لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار
لا يكون انشاء بل اظهار لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه
الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند

البيان

البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار
قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول
حيث يجبر على البيان م وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه واخبار من وجه وفي
قوله وكلمة هذا اي هذا ابهاما تعرف فصح فلهذا س اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير
م اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع
الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ او تخويف س فان
القتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد
او الرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم م على انه ورد في الحديث بيانه على
هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رح ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل
او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قالا في هذا او هذا العبد وهذه الدابة
انه باطل لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق منا وقال
ابو حنيفة رح يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا
حر او هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا ش
يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان حران فيخير بين الاول والاخرين لكن حمله على قولنا
احدهما حر وهذا اولى بوجهين الاول انه ح يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى
ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف
عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف
عليه والثاني ان قوله او هذا مغير يعني قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما
قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير
لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار

معناه احدهما او ثم قوله وبهذا يكون عطفا على احدهما وبهذان الوجهان يعرف بهما
خاطرم واذا استعمل في النفي يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك
لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا
او هذا الحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا الحنث بفعلهما لا احدهما لان المراد
المجموع ش اي لا الحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا الحنث
بفعل البعض بل بفعل المجموع م الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما ش كما اذا
حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي
اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا
اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تاثير في المنع اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد
نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع تاثير في المنع
فان تناول احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف
لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما والنفي
كما ان الواو للجمع فانها انتفائية عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث
بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فحينئذ اليمين يحنث
بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا
البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل م وقد يكون للاباحة نحو جالس
الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما
بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين ش اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة
منع الخلو م ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما فعل هذا فالو في لا اكلم احدا الا
فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار لحتى كقوله تعالى
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما يمنع وجود الآخر كالمغيا يمنع

بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا
حنث وان دخل الثانية اولا بر م حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها وقد
تجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر
الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان ش جواب الشرط هنا محذوف اي فبها او فالمعتبر
ذلك م والا ش اي وان لم يذكر الخبر م يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة
حتى راسها بالرفع اي ماكول فان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر
الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون
سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان
قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح ش لان حتى
للغاية في مثل هذه الصورة م فان قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه
فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح
سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان
فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى من
غير تراخ بر وليس لهذا اي للعطف المحض م نظير في كلام العرب بل اخترعوه
ش اي الفقهاء م واستعارة حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة فيدخل على الو
سائل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد
يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجوز الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج
الا باذني يجب لكل خروج اذن ش لان معناه الا خروجا ملصقا باذني م وفي الا ان
آذن لا ش اي ان قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة
واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج
لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة الحقيقة

الحقيقة وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية
ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن
وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان مع الفعل
المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيتك خفوق النجم
اى وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج
اذن فيمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى
التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك م وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت
الحائط بيدى يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم
لا تتناول المحل بتقديره الصقوا برؤسكم ش اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هى واسطة
بين الفاعل والمفعول في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدى
فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفى منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط
بيدى لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء
في المحل وهى حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله م على للاستعلاء
ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو بايعتك على
ان لا تشرك وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا لان اللزوم يناسب
الالصاق ش هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقى وهو الشرط
لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا يقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا فاذا قال
بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف م وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط
عملا باصله ش اى عند ابى حنيفة رح كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل
على معناها الحقيقى م فمن طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده
ش لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط م ويجب عندهما ش اى

ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض
تنقسم على اجزاء المعوض م ومن مر مسائلها ش اى في فصل العام في قوله
من شئت من عبيدى م الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر ش اى ان احتمل
الانتهاء الى الغاية م والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت
الى شهر فان الثمن س لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن
يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن
الى شهر م وان لم يمكن س اى ان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه م يحمل على تاخير
صدر الكلام ان احتمله س اى التاخير م نحو انت طالق الى شهر ولا نوى التنجيز والتاخير
تقع بعد مضى شهر وعند زفر تقع في الحال م فيبطل قوله الى شهر م ثم الغاية ان كانت
غاية قبل التكلم نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذاك واكلت السمكة الى راسها
لا يدخل تحت المغيا وان لم يكن ش اى وان لم يكن غاية قبل تكلمه م فصدر الكلام ان لم
يتناولها فهى لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل س فان صدر الكلام لا
يتناول الغاية وهى الليل فيكون الغاية ح لمد الحكم اليها فقوله كذلك جواب الشرط
اى لا يدخل الغاية تحت المغيا م وان تناول س اى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد
فانها تتناول المرفق م فذكرها لاسقاط ما وراءها س اى ذكر الغاية يكون لاسقاط
ما وراء الغاية م نحو الى المرافق فيدخل تحت المغيا وللنحويين في الى اربعة مذاهب
الدخول الا مجازا ش اى دخول حكم الغاية تحت المغيا الا مجازا م وعكسه ش اى المذهب
الثانى وهو ان لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا
يكون بطريق المجاز على هذا المذهب م والاشتراك س اى المذهب الثالث وهو الاشتراك
اى دخول الغاية تحت المغيا في الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة
م والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن س هذا هو المذهب

الرابع م وماذكرنا في الليل ش وسواء ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل
تحت حكم المغيا م والمرافق ش وسواء ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت
حكم المغيا م بناء على هذا الرابع س اي معنى ماذكرناه وماذكره النحويون
في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين
ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية
وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لان تعارض
الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول
الغاية لا نثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك فان تناولها لا نثبت خروجها م
وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا يدخل تحته ش اي بعض الشارحين من
اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بينوا بهذا الوجه وسواء ان الى للغاية
والغاية لا يدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا
يدخل تحت الاسقاط فيدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما
للمجموع لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله
الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو
البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا
يدخل تحت السقوط م فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة
ش لانه جزء ما فوقه والكل بدون الجزء محال م لا الاخر عند ابي حنيفة رح س فيجب تسعة
وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية م ويدخل
الغاية في الخيار عنده س اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار
ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رح لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد
لاسقاط ما وراءه م وكذلك في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه س اي عن ابي حنيفة رح

م ماذكرنا في المرافق ش اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي لا اطلب الثمن الى رمضان
واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر
فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه م في للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره
نحو صمت هذه السنة تقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا
تقع في اول النهار لكونه واقعا في جميع الغد (وفي الغد) ان نوى اخر النهار يصح ولو قال انت
طالق في الدار تطلق حالا الا ان ينوي في دخولك فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة
ان لم يصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت
طالق في مشية الله ويقع في علم الله لانه يراد به المعلوم س اعلم ان التعليق
بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشية
الله متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات
والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم
الله تعالى م اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها ش اي لغير المدخول
بها م انت طالق واحدة قبل واحدة س لان القبلية صفة للطلاق المذكور
اولا فلم يبق محلا للاخر م وثنتان لو قال قبلها ش اي يقع ثنتان ان قال لغير
المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا وقع
في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال
بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا م وبعد على
العكس س اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع
ثنتان كما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة
يقع واحدة كما بينا في قوله قبل واحدة م وعند للحضرة قوله لفلان عندي

قال الشاعر

قد كنت قدماً ... لاستجلا ستفقفا متدينا

فلان حرث وقد ... تقوى تجلا ستفقفا متدينا

الف يكون وبعد لانه لا يدل على اللزوم م كلمات الشرط ان للشرط فقط فيدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحيوة واذا عند الكوفيين تجيء للظرف وللشرط نحو واذا تجالس الجليس بمن جندب ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد تجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كاين او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه م وان قال اذا ش اي ان قال اذا لم اطلقك انت طالق م فعندهما كمتى ش اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت م كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس ش اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت م وعند ابي حنيفة رح كان ش اي قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة رح كقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج ابو حنيفة رح الى الفرق م والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مشتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمه في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك ش اي اذا جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمه اي في طلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك م وكيف سوال عن الحال فان استقام ش اي السوال عن الحال وجواب ان تحمل فيها او تحمل على السوال عن الحال م والا بطلت ش اي ان لم يستقم السوال عن الحال يبطل كلمة كيف وتخت م فيعتق في انت حر كيف شئت ش لانه لا يستقيم السوال عن الحال فيعتق بقوله انت حر وتبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت ليست للسوال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر او انت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام م وتطلق في انت طالق كيف شئت وبقي الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية ش وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها وان لم ينو الزوج اعتبر نيتها فان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نية فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي م وعندهما يتعلق الاصل ايضا ش اي في انت طالق كيف شئت فيتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها م فعندهما ما لا يقبل الاشارة فحاله واصله سواء ش اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالات في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا فيهما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به او ان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر

فصل

في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية

والكناية بخلاف الصريح لاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات حتى لا يثبت بالتعريض بولست
انا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما
يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها باينة عن اي شيء من النكاح او من غيره فاذا
نوى نوعا منها ش وهو البينونة عن النكاح م تعين وتبين موجب الكلام فلو جعلت
كناية حقيقة يطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر هنا
الطلاق فيقع كقوله انت طالق ش اعلم ان علماءنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع
الطلاق البائن بقوله انت باين وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة
ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية ما استتر المراد منه والمراد
المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق
فاجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في
المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم
ولو فسرها بتفسير علماء البيان ثبت المدعى وهو البينونة ولا احتاج في الجواب
الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال م
وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ و
يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالباين معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق
فيطلق على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق ش متصل بهذا بقوله فيراد بالباين
معناه م الا في اعتدي ش فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فيطلق
على صفة البينونة م لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان
كان بعد الدخول فان كان قبله ثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ورد
عليه انه ذكر ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهنا
ليس كذلك وكذلك استبرئي رحمك بعين هذا الدليل ش اراد بالدليل الذي ذكر في اعتدي

فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق
كما م وكذا انت واحدة ش لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعي ولا
تبين لعدم دلالته على البينونة م التقسيم الثالث ش في ظهور المعنى وخفائه
م اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق
الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان
زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما ش اي بين البيع والربوا لانه في جواب
الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا م وقوله مثنى وثلث ورباع ظاهر في
الحل نص في العدد ش لان الحل قد علم من غير هذه الآية اذا ورد الامر بشيء مقيد
ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء
م ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله قاتلوا المشركين كافة
والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة
ش النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما
نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان
المذكوران وهما قوله فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهم
ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين
ما يمنعه من النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام اولا من كل منهما
فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى
لا يقبله فلهذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم
فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل
النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عم الجهاد ماض الى القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة

سد لباب النسخ م والكل يوجب الحكم الا انه تظهر التفاوت عند التعارض واذا
خفي فان خفي بعارض يسمى خفيا وان خفي بنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا
فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفي كاية السرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما
باسم آخر فنظر ان كان لخفاء لمزية ثبت فيه الحكم وللنقصان لا والمشكل اما لغموض
في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه
ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق
وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر
في الطهارة الكبرى ش حتى وجب غسله بالجنابة م وبالباطن في الصغرى ش فلا يجب
غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا
بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم م او لاستعارة بديعة
نحو قوارير من فضة ش فقوله لاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض
في المعنى وانما اشكل بهذا السبب الاستعارة لان القارورة يكون من الزجاج لا
من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة م والمجمل كآية
الربوا ش فان قوله وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل
فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عم الربوا
في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم
في غير الاشياء الستة م والمتشابه كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما
وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب والتأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل
اذا احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف ش اي حكم المتشابه التوقف فهذا من
باب العطف على عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو م على اعتقاد
الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله ش في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله و

والراسخون في العلم فبعض العلماء قرؤا بالوقف على الا الله وقفا لازما و
البعض قرؤا بلا وقف فعلى الاول والراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو
مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا الاليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ
الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا منهم من قوله
آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون
قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى
اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك
المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل م فكما ابتلى
من له ضرب جهل بالامعان في السير ش اي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود و
الطاقة في طلب العلم م ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف ش اي عن طلبه وهذا جواب
اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات
فما الفائدة في انزال المتشابهات فيجب ان الفائدة هي الابتلاء وكما ابتلى الجاهل
بالمبالغة في طلب العلم يبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان
رياضة البليد يكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير م
وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى ش اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين
بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان
اعظمهما بلوى لان بهذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقي
نفسه في مدرجة العجز والهوان ويبقى شيء عليه في علم الله تعالى ولا سبيل له في تحرك العنان
اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك
م مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف
وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل ش اي يكون منقولا من الموضوع

له الى معنى آخر م والتخصيص والتقديم س اوردوا في مثاله واسروا النجوى الذين
ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث
م والناسخ والمنسوخ والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات س ومن قبيل
اللغة والنحو والتصريف م فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات
س وهي من قوله وعدم الاشتراك الى م فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل
ش اي ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين م لان بعض اللغات والنحو
والتصريف بلغ حد التواتر س كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع
الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك
وكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لا شيء من التركيبات يفيد
القطع بدليله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض
السفسطة والعناد م والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم
القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا بطل فائدة
التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء رحمهم الله يستعملون العلم
القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما
يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول
يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمأنينة التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على
المعنى فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة
ان لم يسق وعلى لازمه المتقدم اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم
لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة س واعلم ان مشايخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالات
على هذه الاربع وجب ان نحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت

من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته
على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر و
اشارة النص دلالته على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان
الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم يجب ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق
الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام
له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب
سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا في دار
الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب السهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له و
قد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو
زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون
شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا
فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والا
شارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتأخر ثابت
بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة
الزوجات على الزوج الذي ولدت لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة
الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في
حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارج للموضوع له متأخر عنه
ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال
الاول عبارة في الموضوع له واشارة الى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له واشارة
الى لازمه وهو انفراده بنفقة الاولاد وانتسابه الى جزئه وهو ان النسب الى الآباء الى
آخر ما ذكر في المتن واما ما قالت المرأة لزوجها تمت على امرأة فطلقها فقال ارضاء

لما كل امراة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد
سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المراة فيكون عبارة
في جزء الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الآخر
وهو طلاق هذه المراة وايضا الى اللازم الموضوع له وهو لازم الطلاق كوجوب
المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتاخر
وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم
الأخر وانما قيدنا اللازم بالمتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء
وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول اقوى
من دلالته على اللازم غير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاول مطردة دون
الثاني اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت
للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي اصل
بالنسبة الى المعلول ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن
ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود
العبارة والاشارة والاقتضاء، واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء اي
ودلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق
لاجل ذلك المعنى نحو ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب
شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في
المنطوق وهو التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين
الموضوع له او جزؤه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة
ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء، وان لم يكن شيء من ذلك فان
وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص

وان

وان لم يوجد فلا دلالة له اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم
احد او فهم البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية
انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس
فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد وهذا هو
نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يتيقن احد الى كشف الغطاء عن
هذه الدلالات حتى لم يبعد من قعقعة بطالة كتب المتقدمين والمتاخرين والله
الموفق كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة
الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء، والى ان
للاب ولاية تملك مال له لانه نسب اليه بلام الملك ش فيقتضي كمال اختصاص
الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك
ماله ممكن فيثبت هذا م والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه
النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير ش لان الله هو اوجب
على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد استئجار الوالدة لرضاع
ولده يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص
لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق م وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان
الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق
توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل
فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به ش وعند الشافعي رح لا يجوز الا بالتمليك كما
في الكسوة م لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق به التمليك دلالة
لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة

ش اى لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة م لان الكسوة بالكسر الثوب هو جب
ان يصير اليمين كفارة وذا بتمليك اليمين لا الاعارة اذ هى ترد على المنفعة على ان
الاباحة في الطعام يتم المقصود س اى سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن بالاباحة
في الطعام وهى ان يأكلوا على ملك المبيح يتم المقصود م دون اعارة الثوب ش وهى
ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة
الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل م واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب
فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى
س اى المعنى الذى يفهم منه ان التافيف حرام لاجله وهو الاذى م موجود في الضرب
بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه س اى على الرجل م نصا وعليها س اى على المرأة
م دلالة س لان المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهى مشتركة
بينهما م وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع
لان المعنى الذى يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه
الامساك عن المفطرات الثلاث فثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد
والداعية اكثر فالحاجة الى ثبوت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة
نص ورد في الزنا فان المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى
وهذا موجود في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه س اى فوق الزنا
اما في الحرمة فلان الحرمة في اللواطة لا يزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء
على وجه لا يتحقق منه الولد م وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا كامل في سفح الماء
والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش س
اى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه واشتباه النسب م واما
تضييع الماء فقاصر ش اما فلانه تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة م لانه قد حل



بالنزول والشهوة فيه من الطرفين فيطلب وجوده س اى وجود الزنا م والترجيح بالحرمة
غير نافع ش اى ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد م لان الحرمة
المجردة بدون هذه المعانى س اى المعانى المخصوصة بالزنا وهى هلاك البشر وافساد الفراش
واشتباه النسب م لا توجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما
بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف ش يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا
بالسيف والثانى ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف م فان المعنى الذى يفهم موجبا ش
كان القصاص في السيف م الجرح الكامل عن انتهاك حرمة النفس ش متعلق بالجرح والانتهاك
افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اى قاطع ومعناه قطع الحرمة بالاخطار
وفي اخراج المصادر حرمت كما يكشف م الضرب س خزان م بالا بطنة البدن
وقال ابو حنيفة رح المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه حينئذ يقع الجناية
قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحيوة فيكون اكمل وكوجوب الكفارة عند
الشافعى رح في قتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة
س اوجب الشافعى رح الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله
ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد
في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية م لانه
لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يجب بدونه واذا اوجبت في
المعقودة اذا كذبت فاولى ان يجب في الغموس وهى كاذبة في الاصل لكنا نقول
الكفارة عبادة ليكون ثوابها جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى
العقوبة فانها جزاء بحيث يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا
بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام
فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهى لا تلائم العبادة وهى تمحو الصغاير لا الكبائر



قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض ش هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة م قلنا فيه شبهة الخطاء س الا في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بآلة القتل م وهي س اي الكفارة م تحتاط في اثباتها فيجب بشبهة السبب س والسبب القتل الخطاء م فان قيل فينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستامنا عمدا لان الشبهة فائتة ش هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستامن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستامن كان حربيا فبقيت محلا مباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل تجب الكفارة لشبهة الخطاء م قلنا الشبهة في محل الفعل كما عبرت في العقود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص و الكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه س يعني شبهة الخطاء في قتل المستامن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستامن ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستامن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة لما ثبتت الكفارة وسقط القصاص واما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الآخر فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب وآلة الزواجر كالحدود والكفارات

انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل م والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القياس مدرك رايا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس ش اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتامل فيها م واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق س فصار كانه قال بع عبدك مني بالالف وكن وكيلا بالاعتاق م فيثبت س اي البيع م بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه س اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت منها الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل السقوط في الجملة لا يثبت م فقال ابو يوسف س هذا تفريع لقوله لا يثبت شروطه م لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلت يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله س اي القبول باللسان في البيع ما يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض س اي في الهبة م ولا عموم للمقتضى س اي ان كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده م لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها وكالم يعم لا يقبل التخصيص في قوله لا اكل لان الطعام ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ش ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لا انها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسأل القرية م فيصير كقوله لا آكل اكلا وفيه التخصيص في لا آكل اكلا صحيح بالاتفاق م قلنا المصدر الثابت لغة وهو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة

فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا اكل عاما بمعنى ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما
يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل س فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل
وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة
على هذا المعنى بطريق الاقتضاء م لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد ش الا بطريق المنطوق
فان قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء
قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهو ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي
هذه س اي المساكنة الكاملة هي التي يكونان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون
من باب عموم المقتضي بل من باب نية احد محتمل اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس
وسيأتيك تمامه في هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتاخير هكذا
م فنوى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة
لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي
نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق
اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل ثبوت البينونة في انت
باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين
فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وقد يحصل بذكر
المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف نحو واسأل القرية اي اهلها فان اثبات الاهل
يغير الكلام ينقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة
فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والتخصيص س قوله ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضى
لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك
على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة
بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما هو

امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف
يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وههنا ليس كذلك
لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه
نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد من وضع الشرع هذا اللفظ للانشاء
ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع
اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية من اخبار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في
الحال كالفاظ الماضي والفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة
للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء
ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا
كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث
انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح فيه المجاز الا في اللفظ كنية
التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل
على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث لانه
غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد ولازمه
اي الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح نية الثلث
ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت
طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق
فانه يصح فيهما نية الثلث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان
الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان
طلاقا هو صفة المرأة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان
المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل محذوف تقديره انت طالق لانه

طلقتك بتطليقات ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع
عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلان هذا الاشكال اذ لم يقل ان
الطلاق الذى هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظا فيصح
فيه نية الثلث وان كان صفة للمراة وقوله كسائر اسماء الاجناس اى اذا كان كالملفوظ لكنه
اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقى والاعتبارى كسائر اسماء
الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما
يأتى فى الفصل الذى نذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد
يتناول الواحد الحقيقى ويمكن ان يراد به الواحد الاعتبارى اى المجموع من حيث هو المجموع
والمجموع فى الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان
نية الثلث فى انت طالق وتقريره انكم علمتم ان المصدر الذى ثبت من التكلم انشاء امر
شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة
من المتكلم بقوله انت باين امر شرعى اقتضاء فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله
قلنا لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة
بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هى البينونة مشترك بين الخفيفة وهى التى
يمكن رفعها والغليظة وهى التى لا يمكن رفعها وهى الثلث او هى جنس بالنسبة اليهما
ونية احد المحتملين صحيحة فى المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت
احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد وان ينوى احدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين
اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا لان المقتضى ثابت ضرورة
ولا ضرورة فى العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن
ولا كذلك فى النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا يكون الا متباينة
فلا بد ان يصح نية احد النوعين وايضا لا يصح نية المجاز فى المقتضى كنية ثلث تطليقات

فى انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتبارى كما ذكرنا وقوله ولا كذلك
الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا
يمكن ان يقال ان الطلاق متنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن فان الطلاق لا يمكن
رفعه اصلا وقوله ما يتصل بذلك اى بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه اشتبه على بعض
الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر ويغلطون
فى كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة
والدلالة والاقتضاء فبطل الحصر فى الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا
باللفظ الدال على المعنى فى مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو
محذوف لكنه ثابت لغة فانه فى حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ
المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربع فالدلالة
المنحصر على الاربع دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من
باب دلالة اللفظ على المعنى

فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم
المخالفة وهو ان يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف ما ثبت فى المنطوق وشرط
ش الشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به م ان لا يظهر اولوية ش اى اولوية
المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق م ولا مساواته اياه ش اى مساواة
المسكوت عنه المنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه
او مساواته يثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة نص ورد فى المنطوق او بقياسه
عليه م ولا يخرج ش اى المنطوق م مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتى فى حجوركم
ش حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجوركم فلو لم يوجد
هذا الوصف لا ينتفى بانتفائه الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم
اجراء للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم لا ان يدل

على نفي الحكم عما عداه م ولا يكون ش اي المنطوق م لسؤال او حادثة ش كما اذا سئل
عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة
ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند
عدم السوم م او علم المتكلم ش بالجر عطف على قوله لسؤال م بان السامع يجهل هذا الحكم
المخصوص ش كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء
عليه ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين
شرائط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال م منه ش اي من مفهوم المخالفة بهذه
المثلة وهي ان م تخصيص الشيء باسمه ش سواء كان اسم جنس او اسم علم م يدل على نفي الحكم
عما عداه ش اي عما عدا ذلك الشيء م عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عم الماء من الماء
ش اي الغسل من المني م عدم وجوب الغسل بالاكسال ش وهو ان يفتر الذكر قبل
الانزال م وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود و
نحوهما ش اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم ح ان
لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ح ان لا يكون
غير زيد موجودا م ولاجماع العلماء على جواز التعليل ش فان الاجماع على جواز التعليل
والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس
هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم
المخالف فيما عداه م وانما فهموا ذلك ش اي عدم وجوب الغسل بالاكسال م من اللام
وهي للاستغراق غير ان الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة ش جواب اشكال وهو ان
يقال لما علم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود
المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء
الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال

وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر م ومنه ش
اي من مفهوم المخالفة بهذه المثلة وهي ان م تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم
عما عداه عند الشافعي ره ش او مقول تخصيص الشيء مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر
مبتدأ محذوف اي وهو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف
والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله من فتياتكم المؤمنات خص الحل
بالفتيات المؤمنات فيلزم عنده عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المؤمنات
م للعرف فان قوله الانسان الطويل لا يطير يسارع الفهم الى ما ذكرنا ولهذا استقبحه
العقلاء ش والاستقباح ليس لاجل فهمه عدم الطيران الانسان الطويل لانه لو قال
الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه
يفهم منه ان غير الطويل يطير م ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان
ذكره ترجيحا من غير مرجح ش لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا
الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقديره
عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة م ولان مثل هذا الكلام يدل على علية
هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل
لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر ش اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا
في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم
يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات
التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم
ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات
م نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز ش فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد مع
ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا

يوجد فيه ذلك الوصف لايكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما
وصفه بوصفا الجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف م وكالمدح او الذم س فانه
قد يوصف الشئ للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة
غير منحصرة وقوله كالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو
الجسم الخ ونحو المدح والذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا
م او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود الى عده س اي غير التاكيد م نحو وما من دابة في الارض
فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه س فقوله وما من دابة في الارض
وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة
لا يكون الا في الارض مع انه لم يوجد شئ من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر
في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد
كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة
فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا
من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطول فايدة
اصلا لكن المثال الواحد لا يسند الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله وكلام
الرسول عليه السلام لكلمة واحدة الف فايدة يعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره
ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر م ولانا اقصى درجات الوصف
ان يكون علة ومس لا يدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل س جواب عما
قوله ولان مثل هذا الكلام م ويحسن بعول ايضا بعدم الحكم س اي عند عدم الوصف
م لكن بناء على عدم العلة س فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا م لا لانه علة
لعدمه س اي لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم ومن ثمرات الاختلاف انه اذا
كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله

ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها الزكوة
عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن اثباته بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما
عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله
تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة
اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد م ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات
هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة
س فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون
بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال م
ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخرين
لان هذا ليس بتخصيص س هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخرين ليس
لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه م بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان س
فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا
بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم
يوجد الا انه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان
دعوة الواحد دعوة للجميع م ولا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام
ولد فيثبت نسب الاخرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر
قبل ولادة الاخرين اما ههنا فلا س فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة
الاخرين فلا يكون الاخران ولدي ام الولد بل هما ولدا الامة يحتاج لثبوت نسبهما
الى الدعوة م ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل الشهادة
عندهما فهذا ش اي عدم قبول الشهادة عندهما م بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا
ش اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير

تلك الارض قبنا، على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم م لان الشاهد ش دليل على قوله ولا
يلزم م ما ذكر مما لا حاجة اليه جاء الشبهة ومما ترد الشهادة ونحن لا نسلم الشبهة فيما نحن فيه
ش اي في التخصيص بالوصف اي لا نسلم كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية
في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة م وقال ابو حنيفة رح هذا ش اي السكوت عن
غير الارض المذكورة م سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو هنا
ش اي ذكر المكان المذكور م يحتمل الاحتراز عن المجازفة ش فانهم ربما كانوا متفحصين
عن احوال تلك الارض فارادوا ابتنى علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها
لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما ساير الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها
فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون ساير الاراضي احترازا عن المجازفة
م ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رح على انه شرطه فان تاسيس
الحكم باسنانه وعندنا العدم لا يثبت به ش اي بالتعليق م بل يبقى الحكم على العدم
الاصلي ش حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا نعين ما ذكرنا في التخصيص
بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثم تظهر هنا ايضا م لان الشرط يقال للخارج
يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم
ولا يتوقف والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني ش اي ينتفي المشروط
عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند
انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي
بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم
الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط
فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء
الدخول يمكن ان يقع الطلاق لسبب آخر م فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية

يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا ش قال الله تعالى ومن
لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة
ثابتة ثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا [illegible]
الآية فيثبت الجواز بتلك الآية م وهذا ايضا، ش اي هذا الخلاف مبني م على ان الشافعي
اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده ش
اي الحكم م بتقدير معين واعدمه ش اي الحكم م على غيره فيكون له ش اي للتعليق
م اثر في العدم ش اي عدم الحكم م ونحن نعتبره معه ش اي نعتبر المشروط مع الشرط
م فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فا
لمشروط بدون الشرط مثل انت في انت طالق ش اي المشروط هو قولنا انت طالق
في قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت
في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا
للحكم على جميع التقادير كما زعم م فقيل هذا ش اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط
بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط م المعلق بالشرط نحو ان دخلت
الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط
ش على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير و
التعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت
طالق سببا للحكم ويكون اثر التعليق في تاخير الحكم لا في منع السبب م فابطل تعليق
الطلاق والعتاق بالملك ش هذا متفرع على ان المعلق انعقد سببا عنده فان وجود
الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا

على الطلاق والعتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فبطل التعليق
م ويجوز تعجيل النذر المعلق ش فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجود الاداء
صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق
انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل م وكفارة اليمين اذا كانت مالية ش فان الشافعي يجوز
تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب الكفارة عنده بناء على هذا الاصل
فثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما ثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث
م لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان ثبت
المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني ش ففي الكفارة المالية الفصل
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالعقد
ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدني فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي كان
نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء ولما
قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الامر بيانه ان في العبادة البدنية ينفك
نفس الوجوب عن وجوب الاداء م وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط
لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا
من الاصل ش وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع كما ذكرنا
ان الجزاء بمنزلة انت في قولنا انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند و
جود الشرط م فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف يكون
سببا للكفارة بل سببها الحنث ش فلما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة
فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز
تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا
عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد

سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا
يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرطها والحنث سبب م وفرقه بين المالي والبدني
غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى ش وانما المقصود هو الاداء فهو
كالبدني م وحسن الفرق ش اي على مذهبنا م بين الشرط والاجل وشرط الخيار فان
هذين دخلا على الحكم واما الاجل فظاهر ش فانه داخل على الثمن لا على البيع م واما خيار
الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم
دون السبب اسهل عن دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر ش اي الشرط

م والبيع لا يحتمله صح

لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي فان كان داخلا على السبب يكون
داخلا على السبب والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق
والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف
الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

الباب الثاني

في افادته الحكم الشرعي ش اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما
م اللفظ المفيد له اما خبر ش ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو هو مع قطع
النظر عن العوارض لكونه خبر مخبر صادق م او انشاء ش ان لم يحتمل م واخبار الشرع
ش كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن م اكد ش اي من الانشاء م لانه ادل
على الوجود ش اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى
الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد
في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار
مجازا م واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي والامر قول القائل استعلاء
افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا ومجاز عن
الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيما يدل على انه ش اي على ان الامر م

علل ايجاب صح

للايجاب يدل فعل الرسول عم لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاول
سـ وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله وعلى
الثاني سـ وهو ان فعله عم للايجاب بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي قلنا ليس
حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح
نفيه سـ اى نفي الامر يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر وحينئذ هذا الدليل على ان الامر
الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل
ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشان م ونسميه امرا مجاز اذ الفعل يجب به سلمنا
انه حقيقة في الايجاب لكن الدليل يدل على ان القول للايجاب لا الفعل سـ اى الدلايل
التي تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعل فان
تلك الدلايل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي
ولا يمكن حملها على الفعل وسياتي واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا
الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر
من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو
محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع فصح ما قلنا
ان الدلايل الدالة على ان الامر للايجاب لا يدل على ان الفعل للايجاب م واللفظ
كاف للمقصود والترادف خلاف الاصل والايجاب فعله عم استفيد من قوله صلوا
على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل وتوجيه الموجب
عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر
سـ الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة م الندب كقوله تعالى فكاتبوهم م التاديب
كقوله عم كل مما يليك م الارشاد كقوله تعالى واشهدوا م الاباحة نحو كلوا م التهديد نحو

اعملوا ما شئتم م الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله م الاكرام نحو ادخلوها بسلام م التعجيز نحو
فاتوا بسورة م التسخير نحو كونوا قردة م الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم م
التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا م الدعاء اللهم اغفر لي م التمني نحو الا ايها الليل
الطويل الا انجلي م الاحتقار القوا ما انتم ملقون م التكوين نحو كن فيكون م قلنا
لو وجب التوقف ههنا لوجب في النهي لاستعماله في معان سـ وهي التحريم كقوله
تعالى ولا تاكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو
لا تمنن تستكثر والتحقير لا تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تعتذروا والارشاد لا تسالوا
عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد م ولان
النهي امر بالانتهاء سـ عطف على قوله لاستعماله في معان م فلا يبقى الفرق بين قولكم افعل
ولا تفعل سـ لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك
ثابت بديهة م وهذا الاحتمال يبطل الحقايق سـ يمكن ان يراد بها حقايق الاشياء
فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات لجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول
وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقايق الاشياء
ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب وبعيد من
نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات مع عدم القرينة
يبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها م وايضا لم ندع انه محكم وعند العامة
موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى والندب
عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم
بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره م ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر ولولا ذلك الخوف
يقبح التحذير فيكون المامور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او

قوله وبيان العاقبة
ولا تعتذروا هكذا وقع
في اكثر النسخ وفي بعضها
لا تعتذروا والحق انه
سقط ههنا شي
من قلم الكاتب والصواب
ان يكتب هكذا وبيان
العاقبة نحو ولا تحسبن
الله غافلا والياس
لا تعتذروا مصحح

العذاب م ان يكون لهم الخيرة ش قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء والله اعلم بمعنى الحكم والامر مصدر
من ما بغير لفظ او حال او تميز ولا يمكن ان يكون القضاء هاهنا المراد من قوله تعالى فقضيهن
سبع سموات الآية لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم
والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي
او المقضي عليه والاول لا يصح لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان
اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامره فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون
المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان
يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكر
لا الفعل م ما منعك الا تسجد اذ امرتك ش فالذم على تركه يوجب الوجوب م انما
قولنا لشيء ش اذا اردناه ان نقول له كن فيكون م وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة
الايجاد ش وذهب الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رح الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد
والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام رح الى ان حقيقة الكلام مرادة
بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد سوى الكلام النفسي
المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر
اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل
سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا ان الوجود
مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل م فيكون الوجود مرادا بهذا الامر ش اي اراد الله تعالى
انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به م فكذا في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا
الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر طلب
بالكون فصح ان يكون ذلك الفعل م الا ان هذا ش اي كون الوجود مرادا من

كل امر م بعدم الاختيار فلم يثبت ونفي الوجوب لانه مفض الى الوجود و
غيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
م واللغة والعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ سنده وكذا بعد
الحظر لا قلت وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل
للاباحة كما في فاصطادوا واجيب انما ثبت ذلك بالقرينة ش الا ان الندب والاباحة
في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الاكتساب والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم
فلا ينبغي ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم م مسئلة واذا اريد
الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل
على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه ش اعلم ان الامر اذا كان حقيقة
في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد
به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز
فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا وتأويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ
اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا
بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى
الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح
غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير الموضوع له سواء كان جزءه او معنى
خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى
الخارج بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف
من تفسير الغير في علم الكلام فاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او
الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة
ان يكون علاقة المجاز وصفا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين

الانسان الشجاع والاسد. والاصح الثالث ش وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا
ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب
جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء
واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له
على جواز الترك اصلا بل انما ثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك
التي هي جزء آخر للوجوب فثبت جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل
الذي ثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله م
لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزء منهما لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن ثبت
لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب ش وهذا البحث في غاية
الاغلاق م هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب
لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب والاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا
لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد ش
اي هذا الاطلاق الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل
على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون كذلك اذا استعمل الامر واريد به الندب
او الاباحة اما اذا استعمل الامر [واريد به الوجوب صح] ثم نسخ الوجوب وبقي الندب والاباحة على مذهب
الشافعي فالامر هل يكون مجازا ام لا فانا نقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ يراد به غير
ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء و
الدلالة لا يكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق
فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا
اطلقت الانسان واردت الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي
لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي ثبتت في ضمن الوجوب

كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم
يبق القطع مستحبا ولا مباحا فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم
والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم
ولسؤال السائل في الحج ألعامنا هذا ام للابد ش سائل اقرع بن حابس في الحج
ألعامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار م قلنا اعتبره بسائر العبا
دات وعند الشافعي يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص
على احتمال العموم وعند بعض علمائنا رحمهم الله لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا
بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس
قلنا لزم تجدد السبب لا بمطلق الامر وعند عامة علمائنا رحمهم الله لا يحتملهما اصلا لان المصدر
فرد وانما يقع على الواحد الحقيقي وهو المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من
حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض ش اما
لا يقع على العدد المحض م فنوى طلقي نفسك يوجب الثلث على الاول و
يحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي رح وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث
لا الاثنين ش لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا
يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا واحد لانه لا يقع اسم المفرد على العدد فذكروا هذه
المسئلة بيانا لثمرة الاختلافات ولم يذكروا ثمرة الاختلاف عندنا ومن من
قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهي
ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى قول المذهب ينبغي ان يثبت التكرار
وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن علمائنا في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو
انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم م
وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث

لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فعلم
يدل على اليسار فصل الاتيان بالمامور به نوعان اداء وهو تسليم عين الثابت بالامر
وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت ليسهل النقل ويطلق كل منهما
على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها
فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بالنص وعند عامة اصحابنا يجب بما
اوجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه
الى ما عليه فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان
عامدا في الفوات كقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث ش قال الله تعالى فمن
كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالاية والحديث على ان شرف الوقت
غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك م ولو ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول
ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان
ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا
للايجاب ابتداء ش جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو
فعدة من ايام اخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء
فقال في جوابه ما ذكرنا من النص لاعلام الى اخره وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف
والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت م فان قيل فعلى هذا الاصل ش وهو
ان القضاء يجب بما اوجب الاداء م قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي
ان يجوز في رمضان آخر ش لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء
قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالا
عتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر م قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء

ش اي النذر م وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه ش اي الصوم المخصوص
بالاعتكاف م سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات
هذا ش اي العارض شرف الوقت م يجب لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي
فيه الحيوة والموت ش وهو من شوال الى رمضان آخر م عاد الى الاصل ش يعني وجب
لصوم مقصود ش اي الصوم مخصوص بالاعتكاف م فوجوب القضاء مع سقوط
شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا
وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت ش هذا اسهو اذ في الاسلام
بقوله هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت من شرف
الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبتت بشرف
الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت
كما ان الاداء وجب معه فكان يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك وجوب
الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على
الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت انما معناه ان شرف الوقت اوجب
زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر
الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط
وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي
ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود
بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباتها فسقوط النقصان
اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة لشرف الوقت انما ثبت لخوف
الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود ثبت لخوف الموت
والنذر بالاعتكاف اقتضاه فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور

انتفا بطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم
ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء
مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة
شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضل الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات
مباحث اصول فخر الاسلام ره وقد فسرنا بعض الحواشي الوجهان مغيرا فسرت لكن لا يخفى
على ذوي الكياسة والممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على
ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب م والاداء اما كامل ش وهو ان
تؤدى بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق
منفرد او الشبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي
ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت
ثم سبقه الحدث ثم اقام ش اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة في غير مصره
وقد فرغ امامه يبنى ركعتين باعتبار انه قضاء م والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا
بالسفر م وان لم يفرغ ش الامام وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت
ثم سبق المقتدي الحدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا
لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا م او كان هذا المسافر مسبوقا
ش اي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي فدخل
بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان
نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد بهذا القدر من كل الوجوه لان
الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع
الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي
سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا م او تكلم ش اي تكلم اللاحق م بعد فراغ الامام

او قبله ونوى الاقامة تم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة ش لان عليه الاستيناف
فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم
اربعا م ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو ش اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام
لا يقرأ ولا يسجد للسهو اذا سهى في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي
اذا سهى لا يسجد للسهو م بخلاف المسبوق ش فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو م
واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم
وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي
الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق ش فانها على صفة الجهر لم يعرف قربة الا في هذا
الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا و
خيفة ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية م فان كونها قربة مخصوص
بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف
وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة ش اي لا يقضى لان
ابطال الاصل الخ م اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية
في الصلوة قياسا ش اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة
لا يقضى الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ
الفاني والنص ورد في الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس ينبغي ان لا يقاس عليه
غيره واما الاضحية فلان الاراقة لم يعرف قربة في غير هذه الايام ولا ندري
ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل لقربة الاراقة ام لا م والتصدق
بالعين او بالقيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب
احتياطا فيكون اتيانا بالمندوب والواجب ش وهو القبول م فانه يحتمل ان
يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم يكن واجبة فلا اقل من ان يكون

آتيا بالمندوب وعند محمد رح قال في هذا الموضع نحو القبول م وفي الاضحية لان الاصل
في العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا للضيافة
الله تعالى لكن لم نعقل هذا التعليل المظنون ش وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق
بالعين م في الوقت ش حتى لم نعقل ان التصدق بالعين في الوقت لم يجز م في معرض
النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا ش يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت
م اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به
لم يبطل بالشك ش اما قضاء يشبه الاداء ش عطف على قوله واما مثل غير معقول م
كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه ش اي كبر تكبيرات الزوائد م
فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل قربة لكن
للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا
الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم ش فان العقد
في الصرف او السلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم
بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب
في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام م
والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية او دين او غيرهما ش بان كان حاملا
او مريضا م حتى اذا هلك بذلك السبب ينتقض القبض عند ابي حنيفة رح وعند صاحبيه
عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك
عنده يبطل حقه اصلا لعدم الاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهر ابا ها فاستحق ش
صورة المسئلة ان يكون ابو المراة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها
فاستحق م حتى وجب قيمته ش للمراة على الزوج م ولم يقض لها القاضي حتى ملكه يا ما
من جهة انه عين حقها اداء ش اي تسليم الزوج اليها اداء م فلا يملك منعه ش اي لو طلبه

المراة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها م ومن حيث ان
تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء ش روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل
على بريرة فانت بتمر والقدر كان تغلي باللحم فقال عليه السلام الا تطعمين لنا من اللحم
نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية
فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع
على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات
حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام
بعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل
الاعتبار يتبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار
لان العين الذي يتعلق به حكم الشرع هذا المجموع م فلا ينفذ قبل تسليمه اليها ملك
الزوج اعتاقه وبيعه قبله ش اي بيع العبد قبل تسليمه اليها م وان كان قضى القاضي
بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومثال الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك
جاهلا وعند الشافعي رح لا يبرا عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وربما
ياكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان
كان فيه قصور فتم بالاتلاف والجهل لا يبطله والعادة المخالفة للديانة لغو
ش وهو ان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله م والقضاء بمثل معقول
اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان
الحق في الصورة قد فات فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل
ففي قطع اليد ثم القتل عمدا الولي ان يقطع ثم يقتل وهو مثل كامل وبين القتل
فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا
افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل ش المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل

والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع ش والمراد بالموجب هنا الاثر
الحاصل بالقطع في محله م فصار كما اذا قتله بضربات فقتلناه بها من حيث المعنى ش اي
بهذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع والقدر الجنائي متحد موجبها انما هو من حيث
المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا ش لان الفعل وهو القطع والقتل من
حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص م وانما يدخل في جزاء
المحل ش اي انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل مما هو جزاء المحل م كما يدخل ارش الموضحة
في دية الشعر ش وهذا لان الدية جزاء المحل م والقتل قد يمحو اثر القطع كما يتم ش قال الله تعالى
وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم
اثر القطع م وانما لا يجب ش اي القصاص جواب قوله فصار كما اذا قتله بضربات
م تلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه في
تحقق العجز عن الكامل بالقضاء ش اي قضاء القاضي وهذا عنده وعند ابي يوسف يوم
الغصب وعند محمد يوم الانقطاع م والنفس لا تضمن بغير معقول كالنفس تضمن بالمال
المتقوم فلا يجب عنده ضمان المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي
ش فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية م وانما شرع ش اي المال
عند عدم امكانه ش اي القصاص م صيانة على القاتل بان يسلم نفسه وعلى المقتول بان لم
يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يتقضى الا بنص ش قد ذكر هذه المسئلة في حقوق
الله تعالى والآن نذكرها في حقوق العباد ونفرع عليها فروعها م فلا يضمن المنافع بالمال
المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تتقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض
فان قيل فكيف يرد العقد عليها ش اي اذا لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد
الاجارة على المنافع م قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد مال متقوم
ش اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح م لان ابتغاء البضع

ش وهو النكاح م لا يجوز الا به ش اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم
م ويجوز ش اي ابتغاء البضع م بمنفعة الاجارة ش فيكون منفعة الاجارة في عقد
النكاح مالا متقوما م فيكون في نفسها كذلك ش اي لما كان المنافع في العقد متقومة
كانت في نفسها متقومة م لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان
تقومها ليس لاحتياج العقد اليه ش هذا دليل آخر على قوله فيكون في نفسها كذلك
لان العقد قد يصح بدونه كالخلع م فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج
عن العقد وان كانت متقومة حال الدخول في العقد فمع انها غير متقومة حال الخروج
يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في
العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد يكون في نفسها متقومة م قلنا
تقومها في العقد ثبت بالرضى ش هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود
العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضى م بخلاف القياس ش لما بينا انه لا تقوم
بلا احراز م فلا يقاس عليه ش يشمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب
على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع متقابلا بالمال في الغصب
على كونها متقابلا بالمال في العقد م لهذا ش اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس
وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله م وللتفاوت ايضا وهو الرضى
ش دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني م فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا
بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع ش هذا نوع
آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يتقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو
الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا م ولا غير ولي
القتيل اذا قتل القاتل ش اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود
وقاتل القاتل لم يفوتوا على ولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل

لمثل م والقضاء الشبيه بالاداء كالقضاء اذا امهر عبدا بغير عينه فانه قضاء حقيقة لكن
لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت التخيير ش اي عن اداء الاصل وهو
تسليم العبد م فوجب القيمة فكانها اصل و لما كان ش اي الاصل وهو العبد م معلوما
من حيث الجنس يجب تسليمه ش اي الاصل وهو العبد م فتخير بينه وبين القيمة وايهما ادى يجبر على
القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وقد استوقف على القيمة فصارت اصلا
من وجه فقضاه فاشبه الاداء فصل لا بد للمامور به من الحسن ش هذه المسئلة من
امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية
على مسائل الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها افهام
المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وصفة الحق فيها عن الحاق بين الافراط
والتفريط ستر من اسرار الله هو التي لا يطلع عليها الا خواص عباده وما انا معزل
من ذلك لكني اوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت
لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان
الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان
الثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا
والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما
بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع
فقط وهذا بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة
يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره حتى
يتصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع
بناء على انه عنده لا يقبح من الله هو ان يخلق العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره
لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث

يكون

يكونان عند الاشعري لمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فلهذا قال م فالحسن
عند الاشعري ما امر به ش سواء كان الامر للايجاب او للاباحة او الندب م
والقبح ما نهي عنه ش سواء كان النهي للتحريم او الكراهة م وعند المعتزلة ما يحمد على فعله
ش سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن م وما يذم عليه ش هذا تفسير القبح
م وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله ش احترز به عن فعل المضطر
والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبح بتفسيرين
فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول
المباح ايضا م وما ليس له ذلك ش اي القبح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا
تفسيري القبح متساويان لا يعمان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن
المباح واسطة بين الحسن والقبح وعلى الثاني لا واسطة بينهما م فعند الاشعري
لا يثبتان الا بالامر والنهي ش لما ذكرت ان هذا الحكم مبني عنده على اصلين اورد
على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقوله م لانهما ليسا لذات الفعل
او لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر ش اي ضعف هذا الدليل
ظاهر لانا ان عنينا بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع
كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على
تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عنينا ان العرض
لا يتقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم
على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد من فاعل يتقوم
يتقوم الحسن به وان عنى معنى آخر فلا بد من بيانه ليتكلم عليه واما الثاني فقوله م
ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على
مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما وللاشرع المرجح

ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي
لا يوصفان اتفاقا بتقريره ان فاعل القبيح لا بد من ان يكون متمكنا من تركه اولا
فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان التمكن مع الفعل مع عدم التمكن من الترك لا
يكون باختياره اذ لو كان يتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل
او ينتهي الى الاضطرار فان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون
اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو
محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا
تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع
هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب لكان
عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين
واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا
يتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل
فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم ان كثيرا من
العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا
على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه
وانا اسمعك ما سنح لخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل
يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر
فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي يكون للمتحرك
في اي شيء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة
فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا
وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى

ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج وهو محال
ولانه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا ابده
الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري
فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان
يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه
وجوده يمتنع وجوده والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا
يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن من جملة ما يتوقف عليه فالمفروض خلافه وان
وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شيء
آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى
رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى و
جود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر هو محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم
هذا المعنى لانه اذا امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه
يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي وجد ان وجد
بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض
جملة فان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل
شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه
القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولونها على وجه لا يلزم
منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على
تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق
ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال
عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون

الوجوب متغايرة وثانيه ان الوجوب معلولها فالوجوب بنفس الاستناد اذ يجب لا احتاج
الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم التعقل قد يعتبر احد المتضايفين متقدما من حيث
انه محتاج الى الآخر في التعقل ومتقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا معا زمانا مع
انه في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة ثابت انه لابد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده
وجود ذلك الممكن يلزم انه لابد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا
موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لانا
جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تماما قديما لان التقدم ان اوجب في وقت
معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه
لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فح
ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي
مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة
وهي لا تصلح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما مو
جودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع
الموجودات التي تستند اليها زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو
مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم
قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة
الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير
معدوما وهذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهكذا
جزء الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم
عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك
الجزء وزوال العدم هو الوجود وتعرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود

بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على
وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي تستند اليها زيد هذا خلف واذا
ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك
الموجودات ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى ما
يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده
وجود الحادث فان قيل لا نسلم هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم
نقيض الموجود فالامر الذي تسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت
هذا التأويل صحيح الا ان قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الخ فان
الانحصار فيما ذكره من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور
لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان قيل الموجود ما يندرج فيه الاضا
فيات لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
فلا يصح قوله وهكذا الى الواجب فان فسر بما لا يندرج الاضافيات في الموجود
بل في المعدوم لا نسلم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضا
فيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فحينئذ يتوقف
الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك
الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم
الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها
عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة المقصودات
المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا
باطل او يكون انتفاء الاضافة عين الاول واما ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا
فان انتاج الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل مرجحا لاحد المتساويين

ثم الحركة الى الحالة المذكورة يجب على تقدير الامتناع اذ لو لم يكن موجودا رجحان بلا
مرجح ولا يلزم في الامتناع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للامتناع
واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر
موجب يخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك
الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير
وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة الثالثة
المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد
المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او المتسا
وي او المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح
باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت
او احتاج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او
المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة
الى علة العدم ومساو بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح والمساوي
على ان الارادة صفة شانها ان ترجح الفاعل بها احد متساويين او المرجوح على
الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا تعلل لان ذات الارادة
تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوي ما داما كذلك فان رجح
الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار
احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين
فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان
بلا مرجح باطل لا يبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غاية عدم العلم بالمرجح
فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن

بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع
الغنية عن هذه القضية بان يقول الموجد اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج
ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل
هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا المثال لسند المنع
فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال
المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في
نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب اعتقاد الفاعل وهذا باطل
ايضا لانه تفصل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد
المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فيبطل قولهم ان غاية عدم العلم
بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا
ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد
موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لانه يصدر عنها قبل الوجود اذا
عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل ان اريد بالفعل الحالة التي
يكون المتحرك في اي جزء يفرض من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء
بلا وجوب يمتنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن
اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع
وجود الاشياء بلا مرجح ووجوب الجبر يستلزم ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار
عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم
توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر
لا موجود ولا معدوم كالانتزاع مثلا ثم سواء اما ان يجب بطريق التسلسل او بالانتزاع
الانتزاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد

بالفعل الابتداع فمتى ما قلنا في الابتداع بهذا الذي ذكرنا هو لابطال دليل الجبر
فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي حاصل مجموع
خلق الله وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرا
رية وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة للارادة لان الارادة ان كانت صفة بها
ترجح الفاعل احد المتساويين وتخصص الاشياء بما هي عليه من المخصوصيات يلزم من وجود
الارادة فينا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا
لا يكون الارادة الا مجرد شوق فنحن انا لا نمنع فرقا بين الاختيارية والاضطرارية التي
نشتاق اليها كحركة نبضنا فنشتهي ان يكون عليه كما نفرق بينهما ونعلم ان الاول بفعلنا
لا الثاني وايضا نفرق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه
كالانجذاب الى محبوب بالعشق والشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الحركة
بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم
ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتسا
ويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والتقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق
العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة
بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم
السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك
مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على
امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة
العبد وارادته اذ لو كان لم تخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة
لم يوجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها
ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها ليحصل الحركة المخصوصة وكذا

لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان
ان اختيار العبد ليس بمؤثر في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الا
ختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد خلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية
وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منها
على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد
مخلوق الله تعالى بمعنى استناده على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى ثم خلق
هذا الصرف مقصود الآن بهذا البيان في خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله
واختيار العبد فلهذا قال علمنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان
لاختياره تأثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل
جزء المؤثر بركن آخر فقد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان
كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع لغيره كما لا صنع له في وجوده وفي
ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب
فخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق
على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يكون
الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات
محضة يكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان
للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط
وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون
الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب تعالى اذ لا يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب
على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده

الا ان الله اقتضاه م

واما ثانيا فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يحصل عنده وجود الاثر يسمى
كسبا وقد قال مشايخنا رحمهم الله ما يقع به المقدور ومع صحة انفراد القادر به فهو خلق
وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات الله تعالى قسمان
الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد
فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل
ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق
وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان بعبارة اخرى لكن في الحقيقة المجموع تعبير
واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر
بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح
انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب
من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهم اختلاف الاضافات لكونه طاعة
او معصية حسنا او قبيحا مبني على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا
ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به بارادته وقصده
قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو موجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى
القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله
ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون
ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن انما يختلف بقدرته النسب
والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه وهذا ما وعدت عليه من مسئلة
الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن
والقبح فنقول ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان
كون الفعل اتفاقيا واضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن

ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق المدح والذم بكل من اتصف به سواء كان
اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع
ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري لا يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال والنقصان
فلا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم
واصحاب النقصان مذمومون بنقصانهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما
يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انهما لا يوجبان في الفعل شيئ
ثبات الفاعل او يعاقب لاجله فنقول انا نعلم انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب
لاجله فنحن نساعده في هذا وان نعلم انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق
وذلك لان الثواب والعقاب آجلا ان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن
كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم
انه غريق نعمة الله في كل لحظة ولحظة ثم مع ذلك كله نسب من الصفات والافعال ما
يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يرتعد انه يستحق
بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته و
لجاجه وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورائه حيث لم يعلم بالشر الاكبر
في ورائه عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية وهدانا هداية الهداية فلما ابطلنا دليل
الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة
م وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات
الفعل او لصفة له وهو فان عند [illegible] ان لا يكون لذات الفعل بحيث يحمد فاعله
ويثاب لاجله او يذم فاعله ويعاقب لاجله او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل و
يثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال افعال العباد لانه لا خلاف في انهما [illegible]
شرعا م لانه وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور

واعلم ان النبي عم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة علم السامع انه نبي فاخبر بامور
مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك
بطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا
او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان
وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقوله عم فاول الاخبارات الواجبة التصديق
لا يمكن ان يجب تصديقه بقوله ان تصديق الاخبار الاول واجب فيتكلم في هذا القول فان
لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم
الدور او بقول آخر فيتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك يتعين الاول وهو كون
وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقوله م والا لكان لم يتوقف على الشرع م
كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ش لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا
والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا والواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك يتوقف
في امتثال اوامره اما واجب عقلا الى آخره وهذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا
وقوله م وايضا وجوب تصديق النبي عم موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبت شرعا
يلزم الدور وان ثبت عقلا يلزم قبحها عقلا ش هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما
يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان
الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا م ثم عند المعتزلة العقل حاكم
بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق
الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا ش لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا
القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم
وذلك في الامرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى
وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله بالعقل فيكون تركه واما

على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان
العقل عندهم موجب الافعال عليهم ومبيحها ومحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من
ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان
يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد وجاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في
كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء معين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع
فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح والثاني ان العقل عندهم
موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد اي يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح
وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل
على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله عليه العقل
على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي
ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما تقرر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات
وترتيب الموجودات ليس بايجاد م والمامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن
لغيره ش اعلم ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انما
يحسن الفعل او يقبح اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا
للتسلسل وسواء اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كا
لعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها او لم
يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يتم الحسن
لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع
اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا
ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء لكلمة الله تعالى فالجهاد حسن
لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء

على

حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا
القبح لكن امثلة هذه اشياء في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على
الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو المطلق كالعبادة
مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وحسنها في تلك الجزئيات المعلوم وجودها
خارجا وهي لا يكون حسنة الا في نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج
الصادق ان ما لم يكن مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج
كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها
متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب وليس اعلاء كلمة الله
هو داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزءا وهذا هو الفرق المشهور
بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا
او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا
لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في
ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية يتقوم بالنسب والاضافات فا
لاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف
الى المنعم حسن لذاته اى ان ذات الشكر من غير اضافة حسن م اما الاول فاما ان لا يحتمل
سقوط التكليف كالتصديق واما ان يحتمل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه
والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح
والجسد فلا يتم صفة الايمان نظرا من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على
الباطن ولا كذلك سائر الافعال ش انما قال هذا للفرق بين الاقرار وسائر الاركان فان
الاقرار بجعله داخلا في الايمان ولا يجعل سائر الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن
علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء

بمعنى

الاحكا

الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار م فمن صدق بقلبه
وترك من غير عذر لم يكن مؤمنا ش اعتبار الجهة ركنية الاقرار في حالة الاختيار م وان
صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا ش اعتبار الجهة تبعيته في حال الاضطرار
م وكالصلوة يسقط بالعذر ش وهو عطف على قوله كالاقرار م واما ان يكون
شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج ينبغي ان لا يكون حسنا بالغرض وهو دفع
حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقر والبيت لا يستحقان هذه العبادة
والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فان تتبع الوسائط فصارت تعبدا محضا
لله تعالى ش يرد عليكم انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل
او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ يثبت ان جهة حسنها لمعنى
في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها
وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مامورا به فهذا عين مذهب الاشعري
ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المامورات
حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان
حسن الفعل عند الاشعري لكونه مامورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا فان
الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي
على العقل فاظهره الله بالامر فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها على
ما بانه في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون
حسنا لمعنى في نفسها كما لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمامور به من حيث
انه اتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه
خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في
نفسه لانه اتيان بالمامور به والاتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما

يحسن اداء الزكوة لانه مامور به فيصدق عليه تعريف الحسن وهو ما امر به من غير ملا
حظة انه طاعة الله فهذا اسان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا امالعينه
واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به وقد اجتمع المعنيان كالايمان
فانه حسن لعينه واتيان المامور به وقد يوجد بدون الثاني اذا كان حسنا لعينه او لجزئه لكن
لم يومر به وايضا على العكس بان الحسن لا لجزئه ولا لعينه لكن يكون مامورا به وقد اتى به لكونه
مامورا به كالوضوء فعلم فساد ما قال ان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه
انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره معنى لاجل الصلوة
والمنوي بنية الامتثال لامر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به م
حتى شرط فيه الاهلية الكاملة ش فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب
على الصبي بخلاف المعاملات على ما ياتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى م واما الثاني س وهو
الحسن لغيره م فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به ش كاداء الجمعة فانه منفصل
عن السعي وفي هذه العبادة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قايم بنفسه
منفصل عن هذا المامور به فاسقطت قول قايما بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها
فالمراد به ان لا يكون قايما بهذا المامور به فقوله منفصل يكون مكررا م كالسعي الى الجمعة
حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها
فلا يحتاج في كونها وسيلة اليها الى النية واما قايم بهذا المامور به كالجهاد والاعلاء كلمة الله
تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا يشرع الجهاد وان قضى
البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود تاديا بعين المامور به كان هذا
الضرب س وسواء ان يكون الغير قايما بالمامور به م لا الضرب الاول س وسواء ان يكون
الغير منفصلا عن المامور به م شبيها بالقسم الاول ش وهو الحسن لمعنى في نفسه ووجه المشابهة
ان مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب وامثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء الله تعالى لكن

في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كان الحيوان في الحقيقة والمفهوم
غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد وصفته وهي القتل ليست حسنة
لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب
القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج م والامر المطلق
س اي من غير انضمام قرينة يدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره م يتناول الضرب الاول
من القسم الاول س اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه ويعرف عنه ان
دل الدليل م لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به س لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل
لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فالامر الذي للاباحة او الندب
فناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء
حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل
لان الشيء لو لم يكن بحيث في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله
فيكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود الما
مور به وكمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى
في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف م وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا س اشارة الى
الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمامور به وانما اخترت في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني
يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل
م فقال الشافعي رح الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع الاصلي فلا يجوز
ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض
بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة
الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقدرة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره
لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فاستقض

الظهر ش هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف هنا في امرين احدهما
ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء
على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وقد بينا في المتن مذكور وثانيهما ان
المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض بالسعي الى الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان
الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فان العزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر
الذي هو الاصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا احضر الجمعة صار كغير المعذور
فانتقض الظهر فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من
الحكيم ولقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في
الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده في غيره ش اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته م
كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في
افعاله توسطا بين الجبر والقدر ش وقد سبق تقديره في فصل المتقدم فان قيل التكليف
بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل هو مخلوق الله
تع فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف
بالحركة التكليف بالقصد السابق بعد القصد الجازم يخلق الله تع الحركة اي الحالة المذكورة
باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد م
على ان علمه تع بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان ش هذا جواب عن دليل الاشعري
وهو ان الله تع علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله تع جهلا وهو
محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنقول ان الله تع علم كل شيء على ما هو عليه والعلم
تبع للمعلوم فعلمه تع بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا
ومختارا له م وعنده لا تاثير لها ش اي لقدرة العبد في افعاله م بل هو مجبور ثم عندنا عدم
جوازه ش اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق م ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تع خلافا

للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا
لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة ش وسيأتي الفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل الاتي م بل هو ثابت ش اي نفس الوجوب
م بالسبب والاهلية على ما يأتي ش اي في فصل الاهلية م والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة
ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به ش اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لان
حصول الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة م وهي شرط لاداء كل واجب فضلا
من الله تع بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه
ش اي مع العجز م ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا
ش تفصيل قوله وهي شرط لاداء كل واجب م قال زفر رح لا يجب القضاء على من صار اهلا
للصلوة في الجزء الاخر من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما نشترط
حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو المقصود اما ههنا فالغرض القضاء وقد وجب السبب
فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف
بمس السماء ش فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عم فامكان الاصل
وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة م على ان القدرة التي شرطناها متقدمة
هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة
للفعل ش اي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل الشرط
لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان
القدرة التي نشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط
وهي حاصلة هنا ولا نشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة
التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
م او نقول القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض

الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة ش اي الممكنة م لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء مستغنى
عن بقائها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا هلك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا
يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا
السفر غالبا ش اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة
التي شرطناها متقدمة الى آخره م والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة وشرط
بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد
التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان لا يشترط
بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي ش توجيه السوال
انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء
النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب
فيجب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه م قلنا النصاب ما شرط
لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى الكل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغنا
لقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت
بهذه القدرة لانه التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر
لانه ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل لا يشترط
القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل ش اي القدرة التامة الحقيقية التي
تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة
لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة م وهذا دليل اليسر ش اي لا يشترط بقاء القدرة المقارنة
دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب
حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق يوجب الاعتاق ثم لو لم يبق الاعتاق يسقط الاعتاق
لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم يوجد وهو الشرط كما ذكرنا انفا وموجب

الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها م الا ان المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك
تعديا فيكون كالهلاك ش جواب سوال مقدر وسواله لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما
واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط
الزكوة فاجاب بان المال غير عين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة
معين لان الواجب جزء من النصاب يعني ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك
المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء
الواجب والا ينقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم من ذلك ان
يثبت يسرا وهو بقاء النصاب ابدا وان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء
الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء فبقاء
لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت
يسرا آخر والله اعلم بالصواب فصل الامور به نوعان ش هذا الفصل هو اصل التراجع
فلا تحسبن عليه مباني الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت
سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد المطلق غير الموقت كالكفارات والنذور
المطلقة والزكوة م مطلق وموقت اما المطلق فعلى التراخي لانه ش اي الامر جاء للفور و
جاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لا ان الامر يدل عليه
ش لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقيد بالحال لا التقيد
بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي
م واما الموقت فاما ان يستغرق الوقت من الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف
بما لا يطاق الا لغرض القضاء لمن وجب عليه الصلوة في آخر الوقت واما ان يفضل كوقت
الصلوة واما ان يساوي وهذا اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او
لا يكون كقضاء رمضان ونحو او مشكل فان يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة

فهو ظرف محوذي وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت ش لان الاداء تسليم عين
الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم
مثل الثابت بالامر م وسبب للوجوب لقوله تع لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه
فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا ترى ان قول القائل لزيد ينصرف الى الاختصاص
بطريق الملك ولو لم يمكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فهي ترد الاختصاص
الكامل فيمثل قولنا صلوة الظهر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة
الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع والتغير
بتغيره صحة وكراهة وفسادا او تجدد الوجوب بتجدده وبطلان التقدم عليه فان
التقدم على الشرط ش الا شرط وجوب الاداء م صحيح كالزكوة قبل الحول لتحقق ش
اي لتحقق كون الوقت سببا للوجوب م اي الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل
الله تع بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا للمكلف على العباد الى غير ذلك
فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام
بجعل الله تع كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه
الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تع في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا والوجوب
وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو
ش اي الوقت لما بين انه الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب
نفس الوجوب لا وجوب الاداء م سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم
وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا ش اي الشيء الظاهر وهو الوقت م سببا لها
ش اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا م ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب
الحكم على ذلك الشيء ش وهو الوقت م فيكون ش اي لفظ الامر م سببا لوجوب الاداء
والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف

اذ الاضافة تدل على الاختصاص منه

دائرة

بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى
شيئا يثبت الثمن في الذمة ش وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب م اما لزوم الاداء
فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض
والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب ش اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو
وفي الاخرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر م ولا بد للقضاء من وجوب الاصل
فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه ش اي سبب نفس الوجوب م شيئا غير الخطاب وهو
الوقت ش لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية والسببية منحصرة فيهما اما
لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون
الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى
الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء فلا
يبقى الفرق ولله دره من ابدع الفرق بينهما وما اوفق نظره وما احسن حكمته وتحقيق كلامه
انه لو كان الوقت سببا للصلوة فلزم وجوده كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان
لازما ان يوجد هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تع وهي الصلوة فلزوم وجود
تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء
لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لكنا
بينا فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب
الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني بادائها حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس
الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تقرر
الفعل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد
يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود
وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه وطلب

و هو المكلف صالح لهذا فلوم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه
مع انه اى بعنى ان يكون واقعا واذا وجد البيع من غير ممن والبيع مبادلة المال بالمال وفى ذلك
المشترى بالبيع فلا بد ان يملك البايع مالا على المشترى تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم
لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس
الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال م ثم اذا كان الوقت
سببا وليس ذلك كله ش اما السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخ اما ان يجب
الصلوة فى الوقت او بعده فان وجبت فى الوقت يلزم التقدم على السبب لانه اذا كان الكل
سببا فالم ينقضى كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد
الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله م لانه ان وجبت فى الوقت
تقدم على السبب وان لم يجب فيه تاخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول
بدليل الوجوب على من صار اهلا فى الاخر اجماعا ولا الاخر والا لامتنع التقدم عليه فالجزء
الذى اتصل به الاداء السبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه
الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فان اعترض
الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى ش لانه وجب ناقصا و
قد اداه كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع فى الوقت الكامل لان ما قبل طلوع
الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع
لا يكون مؤديا كما وجب لان النهى عن الصلوة فى هذه الاوقات باعتبار ان عبدة
الشمس يعبدونها فى هذه الاوقات فالعبادة فى هذه الاوقات تشابه لعبادة الشمس فلهذا
ورد النهى وعبادة الشمس انما هى بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل
ولا كذلك قبل الغروب م فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه فى الجزء الصحيح
ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد فيه

متصل به بالبناء ش البناء هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتدا الصلوة فى الوقت
الكامل والفساد الذى اعترض فى حالة البقاء جعل عفوا م لان الاحتراز عنه مع الاقبال
على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر ش يعنى من شرع فى الفجر ومدها الى ان طلعت
ينبغى ان لا يفسد كما فى العصر اذا شرع فى الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان فى الصورتين
الشروع فى الوقت الكامل والفساد المعترض فى العصر ان جعل عفوا ينبغى ان يجعل فى
الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا الاشكال اختلج فى خاطرى ولم اذكر له جوابا فى المتن فتحط
سالى عنه جواب وهو ان فى العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدى البعض
فى الوقت الكامل والبعض فى الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فلا عرض الفساد
بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما فى الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء
الكل فى الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد
بالطلوع على الكامل م ولو لم يؤد فكل الوقت سبب فى حق القضاء لان العدول انما
الكل فى الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا ش هذا البحث الذى ذكرنا وهو ان
بعض الوقت سبب انما هو فى الاداء اما اذا لم يؤد فى الوقت ففى حق القضاء كل الوقت
سبب لان الدليل دال على سببية كله لكن فى الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية
البعض لضرورة وهى انه يلزم ح التقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة
غير متحققة فى القضاء م فوجب القضاء بصفة الكمال ش اى لا نقول انه اذا لم يؤده فى
الوقت اسعل السببية من اول الوقت الى فاستقرت السببية عليه فى حق القضاء حتى
يجب القضاء ناقصا فى العصر فيجوز القضاء فى وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء
فيجب كاملا م ثم وجوب الاداء يثبت اخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه
الان ياثم بالترك لا قبله حتى اذا مات فى الوقت لا شئ عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت
لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه ايضا اذ ليس له وضع الشرايع وانما

له الا ديتعاق فعلا فسمى فعلا كالمنار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا
شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت
بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا ش جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع
الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال م لان ما ثبت حكما اصليا
ش وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال م بناء على سعة الوقت
لا يسقط بعوارض وبتقصير العباد واما القسم الثاني ش وهو ان يكون الوقت مساويا
للواجب ويكون سببا للوجوب م فوقت الصوم وهو رمضان ش اي نهار رمضان
م شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به ش فان الصوم مقدر بالوقت وهذا
ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع
النية فالوقت داخل في تعريف الصوم م وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظايره كثيرة ش فانه اذا كان الشئ جزاء الاسم الموصول
فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا
كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة م ولنسبة الصوم
اليه ولتكرره بتكرره ويصح الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه
غيره فلهذا يصح عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله عن رمضان لو اذا نوى المسافر واجبا
آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير ش اشارة الى الصوم المخصوص برمضان
م في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه ش اي من المسافر م لكنه رخص بالفطر ورد الاجل
غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى ولما
لم يشرع للمسافر غيره اي اي بالعزيمة وهنا لم يأت اذا صام واجبا آخر ش جواب
عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم
ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا الوصل

عنها فلا لم ذكر م ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان
فعلى الدليل الاول ش وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى م اما اذا شرع في النفل
يقع عن رمضان ش لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فاداء قضاء رمضان
اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله
وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر
لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي اداء رمضان لا النفل م
وعلى الثاني ش اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان م يقع عن
النفل وهنا روايتان ش اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان م واما
المطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة وفي المريض اذا نوى واجبا
آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
فصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت
هنا قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم
لا كل المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة م
وقال زفر رحمه الله عليه ش هذا ابتداء مسئلة ولا تعلق لها بالمريض والمسافر وهي انه
م لما صار الوقت متعينا له وكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل ش اي يكون
حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستأجر م فيقع عن الفرض
وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الاختيار
الذي هو قربة لهذا ش اي الصوم رمضان م ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي
لما كان منافعه على ملكه ش لان منافعه صارت حقا لله تعالى وهو حرام م لا بد من التعيين
لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين ش هذا قول بموجب
العلة اي نسلم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما هو ان شاء الله تعالى فحاصله انا نسلم

ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين وانه اذا كان في الدار زيد
وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد م ولا تعتبر المطابقة في الوصف س بان نوى النفل
او واجبا آخر وهو صحيح مقيم م لان الوصف لما لم يكن مشروعا سقط فبقي الاطلاق و
هو تعيين وقال ش اي الشافعي رحمه الله لا وجب التبييت وجزء من اوله ليلا لان كل جزء مفتقر
الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي س اي لعدم تجزي الصوم
صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل م والنية المعترضة
لا تشمل المتقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض
اولى س جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تشمل المتقدم واعلم اولا ان الاستناد
هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم
كالمغصوب فانه ملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد
الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعي رحمه الله يقول
اذا اعترضت النية في النهار لا يمكن تقدمها الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما
يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد
ومباحث الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فان كان حاصلا في وقت لا
يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال
وكان في صوم القضاء فاذا لم تستند ثبت البعض بلا نية صحيحا انا لا نقول ان النية المعترضة
تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم
متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة الفعل بالنية فاذا نوى في اول الليل جعلها
الشرع مقارنة للفعل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر
حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال م ويكون تقديرية لا مستندة
والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها النية التقديرية س فلا نقول بان الجزء الاول

من الصو

من الصوم اذا خلا عن النية فسد وشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل
نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوف وان وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية
كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه
وان لم توجد في الاكثر علم ان التقديرية لم تكن في الاول م على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر
حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح
ان شاء الله تعالى ش اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه
بالكثرة والشافعي رحمه الله يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية
فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فرجح البعض الفاسد
على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الذي لم يوجد فيه
النية بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذات لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي
وهو وصف العبادة م فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة
بخلاف التقديم الذي لا تعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا وفي التأخير ايضا ضرورة كما
في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة
ش وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او
اغمي عليه م ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له اصلا واجب حتى ان الاداء مع النقصان
افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة س
اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المتصلة و
ثانيهما قوله ولان صيانة الوقت والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما
صح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة اذا افطر م ومنها
حكمه س اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدي م ان الصوم مقدر
بكل اليوم فلا يقدر الشرع ببعضه ش اي ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده

اذا نوى النفل من النهار يكون صائما من زمان النية وان كان بعد الزوال م ومن
هذا الجنس ش اى من جنس صوم رمضان م المنذور فى وقت معين يصح بالنية المطلقة
وبنية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر فى حقه وهو النفل لا فى
حق الشارع ش فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر فى حقه وهو
النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر فى
حق الشارع اى ان نوى واجبا آخر لا يقع عنه م واما القسم الثالث فالوقت معيار
لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا
لما كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت ش اى من النية فى الليل بخلاف
صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفى النية الحاصلة فى الاكثر
ويكون النية المتقدمة حاصلة فى اول النهار بناء على تعين الوقت فان تعين الوقت
يوجب كونه صائما ومنا لم يتعين الوقت فوجب النية المتقدمة فى اول النهار
م واما النفل فهو المشروع الاصلى فى غير رمضان كالفرض فى رمضان فيكفى النية
فى الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا يستغرق اوقاته ويشبه
المعيار لانه لا يصح فى عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان
اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابى يوسف رح يجب مضيقا
لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو الشبيه الاخر فيشبه المعيار وعند محمد رح يجوز
بشرط ان لا يفوته قال الكرخى رح هذا بناء على اختلافهما ان الامر المطلق يوجب
الفور ام لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله ان الامر لا يوجب الفور انما اختلفنا فى هذه
لح مبتداه فقال محمد رح لما كان الاتيان به فى العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته
كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رح لما وجب عليه لا يسعه ان
يؤخر لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك العام القابل زال الشك فقام مقام

الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثانى غالبة فاستوت الايام كلها
فان قيل لما تعين العام الاول ينبغى ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا
عن الفوت وظهر ذلك فى حق الاثم فقط لا فى ان يبطل اختيار جهة التطوع والاثم ش
اى لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت
وظهر اثر هذا التعيين فى الاثم فقط اى ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج
اثم لكن لا يظهر اثر التعيين فى بطلان اختياره لا اختيار جهة التطوع والاثم اى ان ادرك
الوقت ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل م واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه
ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت ش بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت
فان المعيار هو ما يقدر الشئ به كالكيل ونحوه م فان تطوع ش هذا جواب اذا فى
قوله واذا كان هذا الوقت م وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعى رح يقع عن الفرض
اشفاقا عليه فان هذا ش اى التطوع وعليه حجة الاسلام م من السفه فيحمل عليه
اى اذا نوى التطوع يحمل عن نية التطوع فبطلت نيته فيبقى النية المطلقة وهى كافية
م لانه يصح باطلاق النية وبلا نية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج يثبت
بالاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل
وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود ش جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه م
بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر ش فان عقد الرفاقة دليل الامر
بالمعاونة فصل هذا الفصل فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو
غير مذكور فى اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام شمس الائمة رح
م ذكر الامام السرخسى رح لا خلاف فى ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات
والمعاملات وبالعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة لقوله تعالى ما سلككم فى سقر الاية
ش اعلم ان الكفار يخاطبون بالايمان لانه الاول مطلقا اجماعا اما بالعبادات فهم

مخاطبون بها في حق المواخذة في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك
من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر
في المتن وهو قوله م اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه
لو لم يجب لا يواخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يعذر كونها غير معتد بها
مع الكفر ش جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون
في وجوب الاداء فايدة فاجاب بان هذا لا يعذر م لانه يجب عليه بشرط الايمان كما
يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا ش متعلق بقوله فكذا عند
العراقيين م لقوله عم ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله
تعالى فرض خمس صلوات الحديث ش فهم منه فرضية صلوات الخمس مختصة بتقدير
الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط
يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية
لا انه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة م ولان الامر بالعبادة
لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره
ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد هكذا اثبتنا وقد ذكره
ش اي الامام شمس الايمة رح م ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين
استدلوا من مسايلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض
بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي ش فدل ان
المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي رح مخاطب بها م والبعض بانه لو
صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على
ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه ش اي على الخطاب فاذا عدم
الخطاب عدم صحة ما مضى م فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء

وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرايع ليست من الايمان
عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط ش فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها غير داخلة
في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده م والكل ضعيف ش فاحتج على
ضعف الاستدلال الاول بقوله م لانه انما سقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف ش فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن
ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى ان ينتهوا الاية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني
بقوله م ولان المؤدي انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا اسلم
في الوقت يجب لا محالة ش اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا
واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله م ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا
مع انها ليست من الايمان ش فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الا
ستدلالات المذكورة قال م والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر
ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات

فصل

والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر ش المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط و
المراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسا فان الايجاب
والقبول الموجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب
والقبول الموجودين حسا مرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري
اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتد به الشرع
بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فثبت الوجود
الشرعي م فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا اذا دل الدليل على ان النهي لقبح غيره فهو ان كان وصفا
فكالاول والا ان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات
كالصوم والبيع فعند الشافعي رح هو كالاول وعندنا تقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع

باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا مسئلة اعلم ان النهي يقتضي القبح
وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت القبح
فان كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره
فقبح عين المنهي عنه اما لقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبح
لعينه واذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه لا يعرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي
عنه لغيره فيكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبح لعينه وهو ملحق
بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق
بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان
للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها وجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي
عن الشرعيات فعند الشافعي رح هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على
ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل
على ان القبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا الشرعيات نظرا الى الصوم
والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي رح بين العبادات والمعاملات مسئلة هو
يقول لا صحة لها اي الشرعيات شرعا الا وان يكون مشروعة ولا يكون مشروعة
مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي
القبح وهو ينافي المشروعية مسئلة اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رح في امرين الاول
ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفايدته ان يكون ذلك
التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله والثاني انه اذا وجد القرينة
على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي رح وعندنا
يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول وفي
هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول

وهو

وهو كون التصرف باطلا مسئلة قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه
ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث مسئلة هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن
الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه
يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيب عن هذا بقوله مسئلة فامكانه اما بالمعنى اللغوي او
الشرعي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو اوجب
يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول مسئلة تحقيقه انه اذا نهى عن بيع
درهم بدرهمين فهنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قوله
بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع
الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وح لا كان المفسدة التي
نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا
القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كان
المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح
لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون القبح لامر خارجي وايضا اذا
اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان
بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي
فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء معنى البيع
انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فا
القدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح
له واذا كان المعنى الشرعي مقدورا يصح ان يكون منهيا عنه ثم بعد هذا النهي يكون التكلم
باللفظ منهيا عنه لانه ان يتكلم به يثبت ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم بهذا المعنى

الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض م ولان النهي يدل على
كونه معصية لا على كونه غير منعقد حكما كالملك مثلا فيشغل بصحته لا بأجنبه والقبح مقتضى النهي
فلا يثبت على وجه يبطل النهي س قد مر فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا فكل
الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا فيه خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان
يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات
يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث م فيثبت على الوجه الذي
ادعيناه س وهو القبح لغيره م والبعض سلموا ذلك في المعاملات لا قلنا لا في العبادات
اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة س اعلم ان ابا الحسن البصري رد واخذ
في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات فذهب ان النهي يقتضي
البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور كالصلوة
في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن على صفة
الكراهة م لانه لم يأت بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين ما تى به فانه لم
يؤمر به بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بعين لاشتماله على الما
مور به فيجوز اشتماله على المامور به ذاتا والمنهي عنه وصفا والمشروعات تحتمل هذا
الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما ش وانما قيدنا بقولنا
ذاتا ووصفا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به
بالوصف ومنهيا عنه بالوصف او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالوصف او بالعكس
اما الاول فمحال لانه اما بحسب عينه فوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا فيجتمع
الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون
باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا بجزئه واما
اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء

من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن بمعنى في نفسه
فلا يتأدى بما هو مامور به بالوصف لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المامور به فهذا القسم
ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا
لا يتأدى به المامور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو ان الحكم
ههنا اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالراي فيقول
في جوابه والمشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى
كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه
اي مجاوره والكل واحد م فعلى هذا الاصل س وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي
القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية
باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه م ان لم يدل الدليل س على ان النهي للقبح لعينه او لغيره
م يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره فقد ذكر العراقيون كان
وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة مع الاركان و
الشرائط فحسن ويقبح لغيره بلا زم صح العارض على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء
س هذا هو الخلاف الاخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان
الاصل في النهي عنده البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة
منحصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل
الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان
بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا
فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله
الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل
الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط

لعينه ح

كافية لصحة الشيء وترجح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجح البطلان بالوصف الخارجي
فاذا لم يكن الضرورة قاعدة بناها جري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا
شرعا اي صحيحا م وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية س
هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الفاسد بسببه فاسدا م لكن صح النذر به س اي صح ان صوم
الايام المنهية فاسد يصح النذر به م لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا س
وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر به لان
النذر ذكره لا فعله م فلا يلزم بالشروع س لان الشروع فعل وهو معصية م واما الصلوة
في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا
تتادى به الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم س
اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب
كاملا لا يتادى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا
يتادى ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة
تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم
فان الوقت معيار فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب
فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات
المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام
المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء م وان كان مجاورا استحق
كراهته عندنا وعنده س هذا الكلام متعلق بقوله فذلك الغراب كان وصفا له وانما قال عنده
وعنده لما ان على مذهب ابي الحسين البصري ان النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا
مع ان الدليل يكون دالا على النهي لغيره امر مجاور م كالصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء س اوردت مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات م

وان دل على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا س هذا الكلام متعلق على ان
وان دل بقوله النهي لغيره م كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على
انه مجاز عن النفي فيكون قبيحا لعينه س الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين و
المضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن المضامين
والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي
لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النفي فان النفي لا علام الصحة
والمشروعية والجامع ان الحرمة عبث بكل منهما الا ان الحرمة بالنفي لعدم بقاء المحل كالحرمة
بالنهي ثم اعلم ان من حل مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور
فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق
على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة
للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما
الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما يصدق على الملزوم كالجهاد اعلاء كلمة
الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن
فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه
لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى الآلات للصناعة كالقدوم واما المجاور
فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كالاشتغال بالبيع وقت
النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على
العكس اذا جرى البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق على السفر بل السفر
موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر
ثم فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او
سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا احتجنا الى تطبيق هذه الاصول

على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا
شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض
لان الدرهم لا يصلح عوضا الا انه فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية
العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد فكان كالوصف او نقول
ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة
حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زايد واما
البيع بالخمر فالخمر مال غير متقومة فجعلنا ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل
تابع ووسيلة فنجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال يتحقق
لكن المبادلة التامة لم يوجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية
فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما
الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما لزم من
الفعل فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما
البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره
وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية م وكذا النكاح بغير شهود
لانه منفي لقوله عم لا نكاح الا بشهود ش اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي فكلامنا في المنهي
فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله
م واما النسب وسقوط الحد فللشبهة ولانه ش عطف على قوله لانه منفي م وضع للحل فلا
ينفصل عنه ش والبيع وضع للملك والحال مانع فيه لانه قد شرع في موضع الحرمة م
وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد ش اي ان سلم ان النكاح منهي فان
نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل
فلا ينفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل

بدليل انه شرع في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه
الحل لا يبطل البيع م فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا ينعقد حكما
شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة
بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ش ثم ورد على هذا اشكال وهو انه لما انه اذا
ورد النهي عن الحسيات لا ينعقد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض ينعقد حكما شرعيا والظهار
ينعقد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله م ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما
شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان
هذا يعتمد حرمة سببه ش فاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا
لم يدل الدليل على انه لمعنى مجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا
في ان المنهي عنه لا ينعقد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لا ينعقد حكما شرعيا
كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر وفيما الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد
فهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطي ش تقريره
ان الزنا بنفسه لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة
لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات
النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات النساء واقيم ما هو سبب
الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة و
سبب الولد هو الوطي ودواعيه فجعلناه موجبة لحرمة المصاهرة لا لذاتها بل لسببية الولد
م وانما يعمل بالخلف يعتبر في محله صفة الاصل والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة ش
اي لا يجعل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر
في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات
التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطي وهي الحرمة

بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة م والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا
لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد ش هذا جواب عما
قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا ينعقد ملكا مقصودا بل انما يثبت
الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب
عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا
لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص
واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا يخرج عن
ملكه فاجاب عن هذا بقوله م والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل
في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه ش اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ
لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل
حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب اخر وهو قوله م او هو في مقابلة ملك
اليد ش فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور
ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله م واما الاستيلاء فانما يثبت لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة
في زعمهم او هي باقية ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا ش واما في الآخرة فلا
حتى يكونوا آثمين مواخذين به فاجاب عن سفر المعصية بقوله م وسفر المعصية قبيح لمجاورة
ش على ما بيناه من قبل فصل اختلفوا في الامر والنهي ان لهما حكما في الضد ام لا والصحيح
انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت
فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة ش يعني اذا امر بالشيء فضد ذلك الشيء
ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا
نهى عن الشيء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوته
ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما

يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما توجب وجوب الآخر م لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من
حيث يفوت المقصود فيكون بهذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود فقلنا
بكراهته وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر والنهي ش فان ضد المنهي عنه يوجب الكراهة و
ضد المامور به يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة م فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو في
معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تقربوا عقدة
النكاح بعض الامر بالكف لكنه غير مقصود فيحرم التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف
ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره و
المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي
يوسف رح لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستقلا
للنجس في محل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا
ش هذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة
هذه الفروع يكون سهلة انه المستقل لكل خبير الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول
الرسول عم وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب ش
كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي م ثابتة هنا ايضا فلا نشتغل بها وانما بحثنا
في بيان الاتصال بالرسول عم فبحث في كيفية الاتصال بطرق الانقطاع وفي محل
الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ والطعن فصل في الاتصال الخبر لا يخلو اما
ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم
وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواته آحاد والاول
المتواتر والثاني المشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر
والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على الشيء مع تباين هممهم وطبايعهم
واماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني علم طمانينة وهو ما تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو

نامل حتى انا مل علم انه ليس بمتقن كما اذا رأى قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم عن غفلة على التامل
لانه لا يمكن المواضعة بناء على انه احاد الاصل واما يوجب ش اى الخبر المشهور م ذلك ش اى
علم طمانينة القلب م لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عم ورضي الله
عنهم تنزهوا عن تهمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب
غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها ان شاء الله وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض
لا يوجب شيئا لانه لا يحل الا عن علم لقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض

لا يوجب العلم

اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تع
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون والطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عم قبل خبر بريرة و
سلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق والاخبار في احكام الاخرة
لا يوجب الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح
الصدق ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب
اليقين والاحاديث في احكام الاخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب
ما ذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكون لخبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان
لا يخص هذا باحكام الاخرة بل يكون كل الاعتقاديات كذلك فصل الراوي اما معروف
بالرواية واما مجهول اى لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون
معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة ش اى عبد الله بن مسعود وعبد الله
بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم م وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة و
نحوهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي
الله عنه ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس
العلة محتملة وهي الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع

او بخصوصية الاصل اثره او بالرواية فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق
القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا اخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة
لا يقبل عندنا وبهذا اسوء المراد انسداد باب الراي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا
فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم نؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو
عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهو ما روي انه من اشترى شاة فوجدها
محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا
من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري لبونا فيغتر فهذا الخبر
خالف القياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت
بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة
الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان
السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات
عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة
وما سمى لها مهرا وما دخل فقضى عليه السلام بمثل نسائها فقبله ابن مسعود رضي الله عنه ورده علي
ش وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري رح
ان من عادة العرب الجلوس مقتنبا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان قلة
احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا الطعن من علي رضي الله عنه ش وقد
روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس
عندنا فان الموت كالدخول ش بدليل وجوب العدة م ولم يعمل به الشافعي
لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس
انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره
من الصحابة رضي الله عنهم ش وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة

لا ندري أصدق أم كذب أحفظ أم نسي قال عيسى بن أبان هذا إذا رد بالكتاب
والسنة والقياس لأن ثبوته بما حيث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ رضي الله عنه في القياس
مشهور وقال بعضهم أراد بالكتاب قوله تعالى أسكنوهن وأراد بالسنة ما قال سمعت رسول
الله عم أنه قال للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة م وإن لم يظهر
حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمان أبي حنيفة رح إذا وافق القياس لأن العدالة
في ذلك الزمان غالب ش قال عم خير القرون قرني الذين أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم
الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الأول الصحابة رضي الله عنهم والثاني
التابعون والثالث تبع التابعين م أما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا
صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا اختلاف العهد فصل في شرائط
الراوي وهي أربعة العقل والضبط والعدالة والإسلام أما العقل فيعتبر بها كماله و
هو مقدر بالبلوغ على ما تم فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه وأما الضبط فهو سماع الكلام
كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة إلى حين الأداء وكماله أن
يضم إليه الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن أن يحضر
رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام وخفي على المتكلم حرمة لبعده وهو يرى من نفسه
فلا يستعيد وفهم المعنى ش بالنصب عطف على حق السماع في قوله شرطنا حق السماع م
هنا لا في القرآن لأن المعتبر في نقله نظمه فلهذا بالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث
على أنه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولأنه محفوظ بقوله تعالى
إنا له لحافظون والكراهة بالنصب أيضا عطف على ذلك احترازا عما لا يرى نفسه أهلا
للتبليغ فيقصر في مراقبته بعض ما ألقي إليه وأما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار
عن محظورات دينه وهي متفاوتة وأقصاها أن يستقيم كما أمر وهو لا يكون إلا في النبي
عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي إلى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة

فيفسق إن من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وإذا أصر على الصغيرة فكذا أما من ابتلي
لشيء منها من غير إصرار فتام العدالة فشهادة المستور وإن كانت مردودة لكن خبر المجهول
يقبل عندنا لشهادة النبي على ذلك القرن بالعدالة وأما الإسلام فإنما شرطناه وإن كان الكذب
حراما في كل دين لأن الكافر يسعى في هدم دين الإسلام تعصبا فيرد قوله في أموره وهو التصديق
والإقرار وهو نوعان ظاهر بنشوئه بين المسلمين وبيان باللسان بأن يصف الله تعالى
كما هو إلا أن في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكتفى بالإجمال بأن يصدق بكل ما أتى
به النبي عم فلهذا قلنا الواجب أن يستوصف فيقال أهو كذا وكذا فإذا قال
نعم يحكم بإيمانه ش أي لأجل أن الإجمال كاف بناء على أن الحرج مدفوع في الدين قلنا
أن الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف أن يسأله عن صفات الله تعالى
أو يسأله عن الإيمان ما هو وما صفته فإن هذا بحر عميق يغرق فيه الفحول والأعلام
والأذكياء والعلماء يسألون صفات الله تعالى بل المراد أن يذكر صفات الله تعالى التي يجب
أن يعرفها المؤمنون ويسأله أهو كذلك كما قال أتشهد أن الله تعالى موصوف بالصفات
المذكورة فيقول نعم فيحكم بإيمانه م وهذا هو المراد والله أعلم بقوله تعالى فامتحنوهن ش
فإذا اجتمعت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان أعمى أو عبدا أو امرأة أو محدودا
في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فإنها تحتاج إلى تمييز زائد ينعدم
بالعمى وإلى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنتقص بالأنوثة ش فإن الشهادة والقضاء
ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه ألا يرى أن الشاهد يلزم المشهود
عليه شيئا م وهذا ش أي الإخبار بالحديث م ليس من باب الولاية فإن المخبر لا يلزم ش
أي الناقل لا يلزم المنقول إليه شيئا م بل يلتزم بالتزامه ش أي يلزم الحكم على المنقول
إليه بالتزامه الشرائع م ولأنه يلزمه أولا ثم يتعدى إلى الغير ش أي يلزم الحكم الناقل
ثم يتعدى منه إلى الغير وهو منقول إليه م ولا يشترط لمثله الولاية ش كما في الشهادة

بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على
الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمراة الشهادة بهلال رمضان
م ورد الشهادة ابدا من تمام الحد س هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود
في القذف اذا تاب وبين قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة
فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة
لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن تقبل حديثهم بناء على عدالتهم م وقد ثبت عن الصحابة
رضي الله عنهم قبول الحديث من الاعمى والمراة كعائشة رضي الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر بريرة
وسلمان فصل في الانقطاع س اي انقطاع الحديث عن رسول الله عليه
السلام م وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال س الارسال عدم الاسناد وهو
ان يقول الراوي قال رسول الله عم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول
حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عم والمرسل منقطع عن الرسول عم من حيث
الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة
في المتن الدالة على قبول المرسل فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل
القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رح الا ان يثبت اتصاله من طريق اخر
كمراسيل سعيد بن المسيب قال لاني وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوي التي بها يصح
الرواية س وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي م ويقبل عندنا وعند مالك
رضي الله عنه وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثكم
سمعناه من رسول الله وانما حدثنا عنه لكن لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من
لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى وانما المعتاد انه اذا وضح
له الامر طوى الاسناد وجزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمل ولا باس بالجهالة
لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني

ثقة يقبل مع الجهل والا يلزم ما لم يسمعه من الثقة وترك ما دونه هو لا يقبل عند بعض اصحابنا
ما دون ذكرنا وتبع تابعي عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله
كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة
او بنقصان في الناقل اما الاول فاما معارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله لا
س بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله فنصب قوله لكونه مفعول المعارضة م
السكنى اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة
ابن مسعود رضي الله عنه وهي انفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين
المدعي قوله تعالى س بالنصب ايضا لهذا المعنى وكذا الامثلة التي بعده م واستشهدوا
شهيدين الاية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ما ليس
معهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين س فان حضور
النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المراتين
لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر
في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية م وكحديث
المصراة قوله فاعتدوا والغارم لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره
اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا نسخ ذلك بهذا ولا الزيادة عليه واما بمعارضة الخبر
المشهور كحديث الشاهد واليمين فقوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وكحديث
بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله
جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم
س يعني ان الرطب لا يخلو اما ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه
بالتمر يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا وان قال انه تمر
لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله

ع م جيدها ورديها سواء فلدفع هذه الشبهة صرح بما زدت قوله جيدها وردها سواء م
واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان لفشا وهو في مثل هذه الحادثة
تعم بليته الكل ش فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت
امثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عم او على ترك الصحابة رضي الله
عنهم التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ او لدلائل يدل على
عدالتهم او يكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر في الكل اشارة الى هذا م
واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا
اليه واما الثاني ش وهو الذي لا يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار الانقطاع
الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان لا يكون الا
نقطاع لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او
السنة المشهورة او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض
لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وقال م
ان القسمان وان كانا متصلين ظاهر الوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما
الاول فلقوله عم تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على
كتاب الله تع فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان
كل حديث خالف كتاب الله تع فانه ليس بحديث الرسول عم وانما هو مفترى وكذلك
كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عم لان الادلة الشرعية لا يناقض
بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني فانه لما كان الاتصال بوجود
الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال م فخبر المستور
الا في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق ش بالجر عطف على خبر المستور م
والمعتوه م وقد مر معناه في فصل العوارض م والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة

لا من غلب حاله التيقظ وامثالها على انها لا يجاوز الذين لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير
وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة ش اي لانتفاء الشرائط المذكورة
في الراوي فصل في محل الخبر ش اي الحادثة التي ورد فيها الخبر م وهو اما حق الله تع
وهي اما العبادات او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة اي لا
اذ الاخبر الواحد ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله م
لكن الاخبر بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا ش اي الاخبار عن طهارة الماء او نجاسته
امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ش فان كثيرا من الاحوال لا يكون
العدول حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة بمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور
ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فان الذين يتلقونها
هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا
اعتبار لخبرهم اصلا م واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا
ش اي لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت
الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري م والثاني
ش اي العقوبات م كذلك عند ابي يوسف رح ش اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة م لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبة
بدلالة النص ش والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل
فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن
دليل كحرمة الضرب من قوله تع فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة
م وعندنا لا يثبت لمكان الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص ش
اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد
فان كل ما دون المتواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن

وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة
الماء ونجاسته فكذا ش اي لا يثبت
باخبار الواحد بالشرائط المذكورة م

انما ثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه
الواحد على ثبوتها بالبينة م واما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرايط
واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة
والولاية ش فلا يقبل شهادة الصبي والعبد م والعدد عند الامكان ش حتى لا يشترط
العدد في كل موضع لا يمكن عن فالشهادة القابلة م مع ساير شرايط الرواية صيانة لحقوق
العباد لان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بدلالة النظر من هذا
القسم ش اي لو حكم بهذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس م وما ليس فيه الزام
كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك ش كالودايع والا
مانات م تثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي
والكافر لانه لا الزام وللضرورة اللازمة هنا ش فان في اشتراط العدالة في هذه
الامور حرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول
الثقات لا يستصحبون دايما للمعاملات الخسيسة لاسيما لاجل الغير م بخلاف الطهارة
والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن ش فانه قد سبق في هذا
الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان
ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن يذكر هنا
ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة
لازمة فلم يشترط خبر غير العدول فيه مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل هنا مطلقا م
وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل ش فانه الزام من حيث انه يبطل عمله
في المستقبل وليس بالزام من حيث ان للموكل ان يتصرف في حقه م وحجر الماذون و
فسخ الشركة ش كما ذكرنا في عزل الوكيل م وانكاح الولي البكر البالغة ش فانه من حيث
لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكنها

فسخ هذا الانكاح ليس بالزام م فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل
وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود ساير الشرايط ش انما فرقوا بين
الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل
فيقبل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرايط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول
بخلاف الفضولي وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلني
فلان او ارسلني اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غيره كالة ورسالة
فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين اشد وقوله
م رعاية للشبهين ش الشبه الالزام وعدم الالزام فصل في كيفية السماع والضبط
والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وسواء كان بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأه
عليه فيقول اهو كما قرأت فيقول نعم فالاول اعلى عند المحدثين فانه طريق الرسول عم
وقال ح كان ذلك احق منه عم فانه كان مامونا عن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية
الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ والمحافظة من الطرفين واذا قرأ
الاستاذ لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقايم مقام الخطاب فان تبليغ
الرسول عم كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخير
اخبرنا واما الرخصة فهو الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان
يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ح و م رحمهما الله خلافا لابي
يوسف كما في كتاب القاضي لما ان احكام الشرع والسنة امر عظيم قال الاسلام فيه وتصحيح الاجازة من غير
علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يتبع
الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة
فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا راى الخط تذكر
الحادثة وهذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه

سواء رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح اصلا وعند ابي يوسف
ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن عن التزوير وان لم يكن
في يده لا يعمل به في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف
عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل و
محمد رح يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده
بخط رجل معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان
ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا ش المراد منها
النسبة التامة ان يذكر الاب والجد م واما النقل فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل
بالمعنى لقوله عم نضر الله امرا س اي نعم الله سمع منا م مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه ع
مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك
بلفظه عليه اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك
انواع س اي الحديث في النقل بالمعنى انواع م فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان
ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا
او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول س اي في المشترك م ان
امكن التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث س اي المجمل والمتشابه م
لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير س اي ما كان من جوامع الكلم م لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته
بمعان يقصر عنها عقول غيره في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول اما بان
عمل بخلافه بعد الرواية فيصير جرحا كحديث عايشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن
وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعد ما بنت اخيها عبد الرحمن وهو غايب وكحديث ابن
عمر رضي الله عنه في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره
رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما

بان عمل ببعض محتملاته فانه رد منه لبيان يبطل التاويل لا يجرح كحديث ابن عباس
رضي الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال لا يقتل المرتدة واما بان انكرها كحديث
ايما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عايشة رضي الله عنها
وقد انكر الزهري لا يكون جرحا عند محمد رح كقصة ذي اليدين ش وهو ما روي ان النبي
عم صلى احدى العشائين فسلم على راس ركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله عم
اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال عم كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل
على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى
ركعتين فسلم رواها عنه مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة وعلم
ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ م ولا ان يحمل على النسيان او لمن يكذب
الشيخ الذي يروي عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل
فاجنبت فتمعكت الى اخره ولم يقبله عمر رضي الله عنهما ش قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت
في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عم فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رضي
الله عنه فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا
ان عمارا لولا تهمة حضور عمر رضي الله عنه في تلك القضية لقبل عمر رضي الله عنه لعدالة عمار
فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر رضي الله عنه وهو لم يتذكره ذلك فالاولى
اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن
شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر
ان رسول الله عم بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت بالصعيد فاتينا رسول الله عم فا
خبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر
عمر لم يقنع بقول عمار م وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا
ولم يذكر القاضي والثاني ان كان من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا لو انكر

بالنكير عليه لانه وتفرس عام وهم سهل بن عمرو وعلي رضي الله عنهما ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم
عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة
لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن
مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل
النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا فمذكور
في اصول البزدوي رح فان اردت فعليك بالمطالعة **فصل** في افعاله عليه السلام
فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به مخصوص به
او زلة وهي فعل من الصغاير يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها
ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض لتحمل صفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه
على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
اي فعله وطريقته وعند الكرخي رح يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه
بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما
وذلك سبب النبوة والمخصوص به نادر **فصل** في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر
فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن
من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان
روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث س حتى تستكمل رزقها
فاتقوا الله واجملوا في الطلب الى ربع القلب م وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى
لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله
وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما
ينال بالراي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وانما الراي وهو
المحتمل للخطاء يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له

العمل بها والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار
لعموم فاعتبروا ولحكم داود وسليمان عليهما السلام بالراي في نفش غنم القوم ش نفشت
الغنم والابل نفوشا اذا رعت ليلا بلا راع روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة
فافسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه
السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل
الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى
يعود كهيئته يوم افسدت ثم تترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم
بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في
العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات
من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم
ان يعمل بالحرث حتى يزول الضرر والنقصان م ولقوله عم ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته الحديث س روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت
ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه وقال عم ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قال نعم فقال فدين الله احق ان يقبل م وقوله
ارايت لو تمضمضت الحديث س روي ان عمر رضي الله عنه سال النبي عم عن قبلة الصايم
فقال عم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك م لكن يحتمل في الحديثين انه عم علمه
بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان هو افقه فيكون اقرب الى فهم السامع ولانه
اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فيحال ان يخفى عليه معاني النص ش المراد بها
العلل م واذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور اصحابه في ساير الحوادث عند عدم النص
فاخذ في اسارى بدر براي ابي بكر رضي الله عنه س روي ان رسول الله عم اتي يوم البدر ب
سبعين اسيرا منهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك

استبقيتم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه
كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هولاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء
مكّن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب له فلنضرب اعناقهم فاخذ
رسول الله صلعم براي ابي بكر وكان ذلك هو الراي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تع لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو
انه لا يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما كان
سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام
واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم ولما نزل هذه الآية قال عم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر
رضي الله عنه ولهذه الآية تاويل آخر يذكر في باب الاجتهاد ان شاء الله تع م ومثل ذلك كثير ش
اي مثل ما اخذ رسول الله صلعم براي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي ومن ذلك
ما روي ان رسول الله صلعم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصر
فوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان
كان عن راي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا
لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تع بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم
الا السيف وقال عم اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم
عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤوا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف م واجتهاده
لا يحتمل القرار على الخطاء لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى والآية لا يحتمل الخطاء
لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء ش اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء
في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا
يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء وكان اقواه م ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا
خاف الفوت فاجتهاده يعمل بالراي ش لما ذكرنا في هذا الفصل انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل

بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهو ما يرجو نزوله م والله هو اعلم اذا سوغ
له الاجتهاد وكان الاجتهاد وما يستند اليه م وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد ش وحيا لا نطقا
عن الهوى ش وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى

فصل

في شرايع من قبلنا ما نرضاها حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تع فبهداهم اقتده
وقوله مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان
الاصل في الشرايع الماضية الخصوص لا بدليل كما كان في المكان وما ذكروا ش
وهو قوله تع فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه م فذلك في اصول الدين وعند
البعض يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تع ثم اورثنا الكتاب الذين الآية ش والارث
يكون ملكا للوارث مخصوصا به فيجعل به على انه شريعة لنبينا محمد عم ولقوله لو كان
موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ
ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن ما لم يثبت الاعتقاد على
كتبهم بتحريف شرطنا ان يقص الله تع علينا من غير انكار

فصل

في تقليد الصحابة
يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلّمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف
في غيرهما ش وما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم م فعند الشافعي رح لا يجب لانه لما لم يرفعه
لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وساير المجتهدين سواء ش لعموم قوله تع فاعتبروا يا اولي
الابصار ولان كل مجتهد يخطي ويصيب عند اهل السنة م وعندنا سعيد البردعي يجب
لقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين من بعدي ولان
اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرايهم اصوب لانهم شاهدوا
موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عم وكونهم في خير القرون
وعند الكرخي رح يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني
منتف الا فيما يدرك لان القول بالراي منهم مشهور والمجتهد يخطي ويصيب والاقتداء في

البعض كما ذكرنا س اي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ بقولهم م وفي البعض
الا في بعض المواضع م بان نسلك مسلكهم س اي في الاجتهاد م ونجتهد كما اجتهدوا س
وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قولهم اصحابي كالنجوم م واجمعوا على ان ما ثبت فيه اتفاق
الشيخين يجب الاقتداء، واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند
البعض لانهم بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة
الحسن م وكان مذهبه على قبول شهادة الولد لوالده م وابن عباس رضي الله عنه
رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد م وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل
او هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة والله اعلم

باب البيان

ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او بغيره الثاني بيان
ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له كالمدة الثاني بيان تبديل
والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة
والغاية والاول اما ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال
او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير
يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد
عندنا على ما سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز
تاخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى
ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس رضي الله عنهما لقوله
عم فليكفر عن يمينه ش الحديث بتمامه من حلف على يمين ورأى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن
يمينه والتمسك لنا انه عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت
الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة م

وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه
مغير يتوقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط س اي في فصل مفهوم المخالفة
ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره م واختلف في
التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي رح يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا س اي
المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا م لقصة البقرة س ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان
تذبحوا بقرة يتم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة م وقوله
تعالى واهلك س في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك من كل زوجين اثنين واهلك م
وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم س نقل انه لما نزل هذه الآية قال
ابن الزبعرى يا رسول الله عم انت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا و
النصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عم بل عبدوا الشياطين التي
امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا
وعيسى والملائكة م خصا متراخيا س اي حصل للآيتين تخصيصا متراخيا وهما قوله
واهلك وقوله انكم وما تعبدون من دون الله م بقوله ليس من اهلك وبقوله
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق
لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاؤوا ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لانه
من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له لكن الاستثناء بقوله الا من سبق فان اريد
بالاهل الاهل قرابة حتى يشتمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل
الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع ش حقيقته ان الاهل
لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد به الاول لا يتناول الابن
لانه كافر فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس من
اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل

قرابة ساوى الالف لكن المستثنى الالف معقولا الا من سبق عليه القول فخرج الالف بالاستثناء
لا بالتخصيص المتراخي قوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذين لم يسبق عليه القول و
المراد بسبق القول ما وعد الله هو باهلاك الكفار م وقوله وما تعبدون من دون الله
متناول ليس حقيقة س لان ما لغير العقلاء م وانما اورده تمثيلا بالمجاز والمعطل فقال
ان الذين سبقت لهم لدفع هذا الاحتمال واحتياطا قالوا الحاصل ما هو تغيير يصح متراخيا اتفاقا
وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص بناء على
انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تغيير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل
الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تغييرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا
قطعي في الكل فيكون التخصيص تغيير موجبه اقول لا فرق عند الشافعي رح بين التخصيص
والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تغييرا عنده لكن
الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي و
عندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا فصل في الاستثناء س وهو مشتق
من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا صرفه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم
ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب
تعريفه به لكن لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى
استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته في ذنابة الاستثناء
الحقيقي م وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه س اي في حكم
صدر الكلام وفي متعلق بالدخول وقوله ما تناوله يخرج الاستثناء المستغرق م
بالا واخواتها ش متعلق بالمنع وفيه احتراز عن ساير التخصيصات وهذا تعريف تفردت به
وهو اجود من ساير التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة
الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع

في كلام العدد هو او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل
في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث
التناول اي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث
التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا
بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو
غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اولى م قالوا هو بيان تغيير لانه تغيير موجب
الكلام الصدر اذ لولاه لشمل الكلام ومع ذلك بيان لمعنى الكلام لانه يتبين ان المراد
هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله له
علي عشرة الا ثلثة لا ع اما ان اطلق العشرة على السبعة في قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا
فهو كما قال ليس له علي ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل س في ان كلا منهما يبين
ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الاخر مخالف
للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل
والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق اخر وهو ان الاستثناء
لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة
يراد بها السبعة اما هو ما قال مشايخنا رح ان الاستثناء عند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق
المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام
وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب
عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى
تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم
واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام يدل على انه جواب عن من قال ان المراد
بالعشرة هو السبعة م او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا

تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا ظنه مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او
اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكأنه قال على سبعة فحصل ثلثة مذاهب فصل بين م
اي على المذهبين الاخرين م يكون ش اي الاستثناء م تكلما بالباقي ش في صدر الكلام
م بعد الثنيا ش اي المستثنى ففي قوله له على عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا
ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكأنه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة
انما قلنا انه على الاخرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة
موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم
من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على
السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات م الا ان على المذهب الاخير يكون فيما
اذا كان المستثنى منه عددا ما كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف
كأنه قال جاءني غير زيد ش لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على
كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه
اذا كان عددا ما كقوله له على عشرة الا ثلثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في
دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه و
ان كان غير عددي كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون
في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم
عما عداه فان قوله غير زيد صفة ولا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير
عددي بين الا وغير صفة م وعلى المذهب الثاني ايضا اكد من هذا ش المذهب الثالث
هو ان المراد بالعشرة افراده واخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب اكد في دلالته
على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم
عما عداه ش لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي مشعر بان الحكم

المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول ش اي على المذهب الاول م
يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق ش اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة
والاخرى منفية والاثبات والنفي يكون بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب
الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عند
وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون اكد من هذا فدلالته
على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا م حجة ش اي حجة المذهب الاول م ان وجود
التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا م اجماع
ش اي اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض
شايع م على انه من النفي اثبات وبالعكس وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا
تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من نصف في اشتريت الجارية الا نصفها
او التسلسل ش هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات المذهب
الثاني وهو المذهب عنده وما وجدته زينا اوردته على طريق الاشكال وبيان فساده
وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية
الا نصفها يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية
فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف
ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف
فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفها بل ربعها والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد
فيكون نصف الربع مستثنى فتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب
الذي خطر بالي هو قوله م قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو
البعض ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد ش اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو
البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول

لان المراد فيكون استثناء النصف من الكل م والجواب ش اي عن الدليل على
المذهب الاول م ان العشرة ش هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه
في البعض شايع م لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض
بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه و قولهم هو من الاثبات
نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم
الصدر و قوله م لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا
واثباتا لزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة
ولان الاستثناء متعلق بكل فرد ش و قولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قوله
واجماعهم و قوله لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا ابطلنا المذهب
الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه
المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا
حكم الصدر منتف عنه و قوله لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا هو لا صلوة
بغير طهور وليس نفيا واثباتا الا ان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور
فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة
بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام
فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرايط الاخر ان كانت مفقودة
والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل
واحد من افراد الصلوة غير جايزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد
والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد
واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم
كل صلوة بطهور جايزة معناه كل واحد واحد من الصلوات غير جايزة في حال

الا في حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة
جايزة في حال اقترانها بالطهور فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا
لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم
لفظ لا اجالس الا رجلا عالما ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة الا بطهور عام في الحكم
فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جايزة والثاني
انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا اشكال علينا
لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله
بعض صلوة بطهور جايزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين اي في قوله
لا اجالس الا رجلا عالما و قوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي
اثباتا في كلتيهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف شي من افراد
العام ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا
المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا صلوة الا بطهور فكل صلوة
بطهور ليس محكوما عليه بعدم الجواز لا انه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شي
من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيء
في باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علة المستثنى فيكون رد
الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا يجوز فلو كان الا
ستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فيلزم عموم
العلة م و قوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء هو كقوله وما كان له
ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان يقتل خطاء لانه يوجب اذن الشرع به ش
ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطاء لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي
ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجب الكفارة وهذا دليل لوجود

باراده وهو اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية جعلوا الاستثناء في قوله الا
خطاء على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل م واما كلمة التوحيد ش
جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما م فلان معظم
الكفار كانوا اشركوا او في عقولهم وجود الاله ثابت فبقي لنفي الغير ثم يلزم منه
وجوده مع اشارة على الثاني ش اي على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج
قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده هو يثبت على هذا المذهب
بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله ثم حكم على الباقي بالنفي
يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه م وضرورة
على الاخر ش اي على المذهب الاخر وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فعلى
هذا المذهب وجوده هو يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا
في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب
لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي
الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده هو منطوقا ومفهوما بل ضرورة
م وما قيل عليه ش اي على المذهب الاخر هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي
المذهب الاخر م انه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة ش اي المستثنى منه
واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك م
ومركب اعرب في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك
بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع كلي ش اي وضع
الواضع اللفظ الذي استثني منه للباقي وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم
ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات و وضع كلي كالاوضاع
التعريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب

من ثلث كلمات مع انه في حيز المنع نحو تابط شرا وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من
ثلثة العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع الكلية لا نسلم انه لم يعهد في العربية ان معنى
المركب من ثلث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد في الايجاز والاطناب
يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة
فان لفظ انسان وحيوان ذو نطق كل منهما يقوم مقام الاخر وكذا لفظ فرس وحيوان صهال
وامثال ذلك كثيرة م وايضا منقوض بنحو انا عبد الله ش فانه مركب من ثلثة والاعراب
في وسطه م وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم ش اي بعض مشايخنا كالقاضي
الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي رحمهم الله م مالوا في الاستثناء الغير
العددي الى الثاني بحكم العرف ش اي الى المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم
ثم حكم على الباقي م وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة
لانه على الاخر كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل يشبهون الاستثناء بالغاية ش
اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة
ففهمت منه ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة
موضوع للسبعة وقد مر ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف
فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه
فلا دلالة له على وجوده هو بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم
شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية و
ليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة
فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف م وههنا بحث لانه قال
علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه وباتفاق اهل اللغة
انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وحكما

بان في نفي الحكم وضعا واثباتا بالاشارة وفي العددي ذهبوا الى الاخر حتى قالوا
في ان كان لي الا مائة هكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث ش فعلى المذهب الثالث
هو كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة م ولو قال ليس له علي عشرة
الا ثلثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له علي سبعة مسئلة شرط الاستثناء ان يكون حاويا
الصيغة قصدا الاحاطة بهما فيها لا تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رح لو
وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه الا انه
من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينتقض الوكالة ش استثناء
منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة م ويصح عند محمد رح لان المراد بالخصومة الجواب مجازا
فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تغيير نظرا الى الحقيقة
اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح موصولا ولو قال غير جائز الانكار
فانهما على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد رح ش وهو الخصومة تشمل الاقرار والانكار
فيصح عند محمد استثناء الانكار ولا سابقة ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو ان استثناء الا
قرار بيان تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تغييرا للحقيقة
اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف رح فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذي
ذكر في استثناء الاقرار بل لان استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس
من الخصومة والخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر بالبال
م مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز ش فان قيل قسمت الاستثناء على
المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقية بل
المراد ان الاستثناء يطلق على المعنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز
م وقد اورد اصحابنا قوله الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان
المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر

انا من قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا
حكم آخر ش اورده اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكر فخر الاسلام في كونه
منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفيه نظر لان الفا
سقون ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله اولئك الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى
منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين في حكم المستثنى
وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في المنطوق
وقد ذكر في التقويم وجها حسنا لكونه منقطعا فاوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل
اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن
الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها
غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر
الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة
فهذا حكم آخر ونظايره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف
فان قوله ما قد سلف ان الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه
غير مخرج من حكم الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه معفو
م مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه نحو عبيدي
احرار الا احرارا الا هولاء عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه
في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هولاء ولا عبيد له سواهم
مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كان العذف ينصرف الى الكل عند
الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله وانقطاعه عما سواه ولان توقف
صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل
في الحكم ففي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المتعلقة كان العذف في غاية

البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا ورد على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم اولئك
هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار س لا مرالينا فيرد الاستثناء الى الكل فبقى
آية القذف قطع الشافعي رح قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله تعالى فاجلدوا وهو متمم لجعل رد الشهادة
مستانفا لعدم الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء
مصروفا الى قوله ولا تقبلوا او قوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط
بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالحل المختلف فيه ان القذف
من قوله ولا تقبلوا او قوله واولئك هم الفاسقون وقوله فاجلدوا ونحن جعلنا الاولين
جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا واولئك مستانفا لانها بطريق
الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك م ومنها اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر
الى ان فصل مفهوم المخالفة م والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد
بالف الا نصفه العبد انه يقع البيع على النصف بالف س لانه تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف
العبد بالف م ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لمقابلة نصف
الثمن ثم يخرج والفساد بهذا الشرط لانه بيع شيء من شيئين فصل في بيان التبديل
وهو النسخ والبحث ههنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل
شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت
الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا
كان البقاء فيه اصلا عندنا جهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل
بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع
عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض
المسلمين ايضا وهذا الاستقصود من مسلم ش انه كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع
بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا

النسخ لم يجوّزوا بهذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة
اللاحقة واذا ثبت في القرآن ان موسى وعيسى بشّرا بشرع محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا
الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول بان اليهود
سماه نسخا فنقول هو ما ننسخ من آية الآية م اما النقل فمن التورية فتمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض وادعوا نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته واما
العقل فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب
البداء والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عم وحل الجزء الى حواء عليها
السلام لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالا
ستصحاب ولا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم
يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل
لانه يلزم ان لا يكون شيء ما في زمن النبي عم حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب
من هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يغيره وما بان
النص يدل على شرعيه موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وهذا ينفع التعارض المذكور
ش اعلم ان فخر الاسلام رح اجاب عن قولهم انه يوجب كون شيء مامورا به ومنهيا عنه
بقوله ان المراد للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مامورا به
ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب
ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي عم حجة الا في حالة نزوله لا
يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيدناه بزمن النبي عم لان بوفاته عم ارتفع
احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عم عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن
هذا النظر جوابان احدهما انه يلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون
عدم التغير معلوما فلما نزل حكم على النبي عم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد

علم انه لم يزل مشروعا او لو نزل لبين النبي عم فلما لم يبين علم انه لم يزل فمثل هذا الاستصحاب
يكون حجة وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعيته موجبة قطعا الى
زمان نزول الناسخ وبهذا اندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه
في زمان واحد لان النص الاول حكمه مؤقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق
موجب الاول وهذا ابين ما ذكر في اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول
مؤقت ابدا فلا يحتاج الى دفع التعارض المذكور الا ان نقول ان البقاء بالاستصحاب م وفي
هذا الحكم بالبقاء وهو كالاحياء ثم الاماتة وانما يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين واما محله
فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية ش مثل وحدانية الله تعالى واثبا
تها م وما لحق به تأبيدا ش كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية والحاضرة
او المستقبلة نحو فسجد الملائكة م واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأبيدا نصا
كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة
كالشرائع التي قبض عليها النبي عم فانها مؤبدة لدلالة انه خاتم النبيين او توقيت
ش عطف على قوله تأبيدا في قوله اما ان لحقه تأبيد م فان النسخ قبل تمام الوقت بداء
او يكون الحكم مطلقا عنهما ش اي عن التأبيد والتوقيت م فالذي يجري فيه النسخ هذا
فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد وكاف لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة
لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عم امر ليلة
المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس قبل التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان
يكون المقصود الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا وهنا ش اي في صورة يكون
المقصود الاعتقاد والعمل م الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة
كما في المتشابه وهو ش اي الاعتقاد م لا يحتمل السقوط بخلاف العمل ش فان العمل
يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها م ونسخ ابرهيم عم من هذا

القبيل ش اي من قبيل النسخ قبل الفعل م عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف
لا يكون نسخا ش لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرر الاصل على ما كان م وانما امر بذبح الولد
ابتلاء على القربان فان قبل الامر بالفداء وتم الاصل فيكون نسخا ش هذا الاشكال على مذهب
من يقول ان ذبح ابرهيم ليس بنسخ م قلنا لما قام الفرع مقامه عاد الحرمة الاصلية واما الناسخ
فهو اما الكتاب او السنة لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عم يكون
من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون اربعة اقسام
نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة او الكتاب بالسنة او العكس وقال الشافعي رح بفساد
الاخيرين لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها ش دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة م والسنة
دونه ش اي دون الكتاب م وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله عم
اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث ش اوله يكثر لكم الاحاديث من
بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه
فردوه م ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما زعم انه كلام ربه
وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتعاون منهما اولى واحتج بعض اصحابنا
ش اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة م بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين ش اول الآية
قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين م
بقوله عم لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية ش اول الآية قوله تعالى واللاتي
يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في
البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا م نسخ بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد ش اي ما ذكر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فكذا قوله
على فساد الاحتجاج الاول م بقوله لان الوصية للوارث نسخت باية المواريث اذ في الاولى
فوضها الى الناس ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله وقال عم

ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث س ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني
بقوله م ولان عمر رضي الله عنه قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله س فقوله تعالى فامسكوهن
لم ينسخ بقوله عم الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما و
كان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا
على جواز نسخ الكتاب بالسنة اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على المطلوب فقال م والحجة انه عم
حين كان بمكة صلى الى الكعبة وبعدما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان
كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب س واعلم انه عم لما كان بمكة
كان يتوجه الى الكعبة ولا ندري انه كان بالكتاب او السنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت
المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية
فمشكوك فيه وحديث عائشة رضي الله عنها دليل نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله م وقالت عائشة
رضي الله عنها ما قبض رسول الله عم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء س فيكون السنة ناسخة
لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد م ولانه بعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحي غير
متلو ويجوز ان يبين الله تعالى بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله ثانيا بخير انما
يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما ينسخ حكمه لا نظمه ومعاني الحكم س
مثلان اي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا ينسخ نظم الكتاب فان الاحكام
المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل ينسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان و
ان الكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها
م وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى س اي ليس نسخ الكتاب
بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي م
وقوله عم فاعرضوه على كتاب الله تعالى اذا اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ

به الكتاب بدليل سياق الحديث س وهو قوله تكثر لكم الاحاديث من بعدي م وما ذكر
من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل
من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل ونحن ذكرنا اعلاء منزلة
الرسول وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة كثيرة س كنسخ الوصية للوالدين
باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض النبي عم حتى
اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة م
ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
ونسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث ثم انه
يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام كان من عليه الصيام كان مخيرا
بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف
لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لانه فضل فضل الثواب
س ولا ينسخ المتواتر بالاحاد ويصح بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد
ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما س اي بين المتواتر وخبر
الاحاد وهو المشهور م واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد رفعتا
بموت العلماء وبالانساء كصحف ابرهيم عم والانساء كان للقران في زمن النبي عم
قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان
النص حكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت
نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظايره كثيرة س كوصية الوالدين وسورة الكافرون
ونحوهما م ونسخ قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهو ثلثة ايام متتابعات مع بقاء
حكمه ولان حكمه س اي حكم النص م على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز

وجواز الصلوة ووجوبه للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما دون الاخر واما وصف الحكم
ش عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط م فقد اختلفوا ان الزيادة على النص
نسخ ام لا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان
في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة زكوة بعد قوله في السائمة
زكوة وهي نسخ عندنا ش اي الزيادة على النص نسخ عندنا م ويجب استثناء الثالث
اذ لا نقول بالمفهوم ش اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة
على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة
وذكر الخلاف في كل منها وانا اعد من هذه الثلاثة وسواء ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة
رح فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا
عند ابي حنيفة رح بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة م وعند الشافعي رح لا مطلقا وقيل نسخ
في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة
كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف والتخيير في الثلثة بعد ما كان في الاثنين
كالشاهد واليمين ش كان في الكتاب التخيير بين الاثنين بشهادة رجلين او رجل وامرأتين
فزاد الشافعي رح احدا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي م لكن الاخيرين لا يستقيمان
على هذا التفسير ش اعلم ان ابن الحاجب اورد ثلثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة
في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب
الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين
لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب
الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين الصورتين ان اتى به كما
هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة م وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة
لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين ش ذكر في المحصول واصول

ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين م وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان
ش اي الشيء المبدل م حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا ان يكون عدما اصليا فلا فاذا زيد
جزء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا او احد الاثنين فرفع حرمة الترك و
اما بايجاب شيء زائد فرفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط ش هذا دليل على ان الزيادة
نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رح وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة
الجزء وزيادة الشرط واما زيادة الجزء فاما ان يكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد
ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد الثاني
بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احدهما يعني
الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة
الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط م والكل حكم شرعي
مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا ش اي حرمة ترك الواجب
وحرمة ترك احد الاثنين واجزاء الاصل احكام شرعية م قالوا حرمة الترك التي رفعها
التخيير ليست حكما شرعيا لانها انما ثبتت اذا لم يكن شيء اخر خلفا عنها والاصل عدمه
قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها
التخيير ليست حكما شرعيا لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن
شيء اخر خلفا عن ذلك الواجب اما اذا كان شيء اخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون
تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي والحكم
مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا
فرفعها لا يكون نسخا م فلهذا ثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف وكذا بين التيمم
والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين
ش هذا متفرع على مذهب ابي الحسين فنص الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين

فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا النص اوجب التيمم
على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء با
لنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن
ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين م قلنا حرمة الترك
ثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لانه ش اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس
علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما
شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة
ترك الصلوة وغيرها مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبها م وايضا التخيير ليس بنسخ
اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون ش
اي الاستخلاف م نسخا وان كان ففي المسح والنبيذ بخبر مشهور ش اي وان كان الا
ستخلاف نسخا ففي مسئلة المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ ثبت بالخبر المشهور ونسخ
الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا م وقوله ٢ فرجل وامرأتان اي فالواجب [illegible]
الشاهد واليمين ناسخا ش ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال م فلا
يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو ش اي الوضوء م
على الطواف والفاتحة والاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد ش يرجع الى الكلام م
والايمان على الرقبة بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين
بالقياس على كفارة القتل يرد هنا انكم قد زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا
وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم ش فان الفرض عندكم ما ثبت
لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر
الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل
على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل

تعديل م

حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ
الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لان
الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا
بعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا تجوز الصلوة الا به فان قلنا
بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا تصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء
الصلوة التي هي الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رح جعل في الصلوة واجبات ولم يجعل
تلك في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام الشريعة الغراء هو الذي اصله
ثابت وفرعه في السماء فصل في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول
ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب
وكذا نصيب المضارب ش اذا بين نصيب الباقي في رب المال قياسا واستحسانا م وكذا نصيب
رب المال استحسانا في الشركة في صدر الكلام ش اي اذا بين نصيب الباقي للمضارب استحسانا
لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط وهو قد بين حصته من الربح لم يوجد
بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى لو فسدت المضاربة يكون
كل الربح للمالك وللمضارب اجر مثله هذا هو وجه القياس واما وجه الاستحسان فذكره
في المتن م والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه
يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم
منفعة البدن في ولد المغرور ش روي ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية
فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان ذلك بمحضر
علي رضي الله عنه واستشار في الصحابة رضي الله عنهم ولم يرده احد ولم يتعرض برد
قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب
منه القضاء بما هو لازم عليه م وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء

وكذا النكول جعل بيانا س اي جعل اقرارا لحال في الناكل وهو انه امتنع عن
اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى
لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك
بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه
م والثالث ما جعل بيانا لضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري
يكون اذنا س دفعا للغرور عن الناس م وكذا سكوت الشفيع س جعل تسليما لانه
ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع
وتصرف ثم نقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا م والرابع ما ثبت بضرورة
الكلام نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول
وعند الشافعي رح المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة قلنا ان حذف المعطوف
عليه في العدد متعارف للخفة نحو بعت مائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك
فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة ش فقوله يحمل على
ذلك اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو
مائة وثلثة اثواب فان الاخير بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات
كالدرهم والدينار والقفيز يجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين
فاذا قال له علي مائة ودرهم تعين المائة من الدراهم قياسا على قوله علي مائة وثلثة
اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء ما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله علي مائة و
ثوب ومائة وعبد لا يجعله بيانا للمائة والله اعلم **الركن الثالث الاجماع** وهو
اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم شرعي س بعض العلماء قيدوا الاجماع
بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره ثم اعلم ان الاحكام اما
دينية او غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا او لم يقع

فهما سواء حتى ان انكره احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق
اولا اما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما
ذكرنا في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه
اما بالحس او بالعقل فكل واحد منهما بعد التعين فان كان ذلك الامر امرا حسيا
ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عم
ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا
كامور الاخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق توقيفا
على المغيبات كالنبي عم مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل
لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن توقف على الغيب فيرجع
الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل
بعد التعين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون
قاطعا ثم الاجماع بعده قطعية م والبحث هنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق و
العزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل
به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التامل وعند البعض لا يثبت بالسكوت
لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت حتى
ساله فروى حديثا في قسمة الفضل ش لما شاور عمر رضي الله عنه الصحابة في ذلك
اشار بعض الصحابة رضي الله عنهم بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي
رضي الله عنه ساكت حتى ساله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا
فعمل عمر رضي الله عنه بذلك ولم يحمل سكوته دليل الموافقة حتى شاهده وهو زعل رضي
الله عنه السكوت مع ان الحق عنده خلافهم م وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا
بان لا غرم وعلي رضي الله عنه ساكت فلما ساله قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته

لسلطانه ش روي ان عمر رضي الله عنه ضرب امراة بجناية فاسقطت الجنين فشاور
الصحابة رضي الله عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلي
رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة م ولانه قد يكون للهيبة كما قيل
لابن عباس رضي الله عنهما ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته ش ذكر الامام
سراج الدين في شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله عنهم
باطل عند ابن عباس رضي الله عنهما وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والا
خوات لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس رضي
الله عنهما للزوج النصف ثلثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه اول حادثة
وقعت في نوبة عمر رضي الله عنه فاشار العباس الى القسم المال على سهامهم فقبلوا منه
ولم ينكره احد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى
رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر رضي
الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رجلا مهيبا فهبته م وقد يكون للتامل
وغيره ش اي يكون السكوت للتامل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار م وتمام شرط
التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم وما
كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة رضي الله عنهم لا يتهمون بذلك واما سكوت
علي رضي الله عنه يمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك المال ش اي امساك المال عنده م
وعدم الغرم عليه ش اي في مسئلة الاسقاط م كان حسنا الا ان تحمل اداء الصدقة
والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن م
بعد التسليم ش اي بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ م السكوت لتأخير
الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى آخر المجلس يعطي للتثبت وحديث الدرة غير صحيح
لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر وكان عمر رضي الله عنه

الى

الى الحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا اعتقادا لمذهبه
ش فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس
بسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضي الله عنه انما اعتذر
عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه م ولما شرطنا مضي مدة التامل لم ترد الشبهة
التي ذكرت ش وهي ان السكوت قد يكون للتامل م مسئلة اذا اختلف الصحابة في قولين
يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم
خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا ش نظيره انهم اختلفوا في عدة
حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالا
كتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة
فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به واختلفوا
في علة الربوا فعندنا العلة هو القدر مع الجنس وعند الشافعي ره الطعم مع الجنس
وعند مالك ره الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد و
اختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل
في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول
بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح
بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل
منها فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل
بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب
وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجود
قول ثالث لم يقل به احد والخارج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المراة
وعند الشافعي ره المس ناقض لا الخارج فشمول الوجود او شمول العدم لم يقل به

احد فقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم
ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز فمثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء
بالاشهر فيما قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب
وضع الحمل فهذا امر متفق اجماعا مركبا فاته الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه
وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة
الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان
مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان توافقه
في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رضي الله عنه الحامل المتوفى
عنها زوجها عدتها بوضع الحمل فابو حنيفة رح وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المرأة
تحجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل
مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود رضي الله عنه فلثبوت الثاني واما
عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا اكثر فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة
مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم
القائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض
المتأخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم انه اذا كان الغرض الزام الخصم
يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الخضار
لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن
ثابتا في الخضار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الخضار
العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا حقية الوجوب في الحلي لكن ينقض نفي ما قاله
الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي رح واما
ان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره

بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه
كلام غير مفيد لانه لا اشتباه في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا
والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع
الصور اما في مسئلة واحدة كما في مسئلة العدة وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين كما في مسئلة
الزوج او الزوجة مع الابوين احد القولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث
الباقي في كليهما فثلث الكل في احدهما دون الاخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ
بالعيوب وفي مسئلة الخارج من غير السبيلين احد الطهارتين واجبة اجماعا فالقول
بان لا شيء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا ... يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة
لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا اشتركا في امر هو في الحقيقة
واحد وهو من الاحكام الشرعية يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا
فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من
محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين اشتركا في ان العدة
لا تنقضي بالاشهر وحدها فان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد هو حكم شرعي واما مسئلة
الربوا فعلته القدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي
ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة
واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج
من غير السبيلين فان الواجب احد الفعلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما اشتركا
في امر واحد هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك
التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي رح فالقول بان لا شيء
من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا
للاجماع ولو جعل الافتراق ثابتا بالاجماع فقول الوجود مخالف للاجماع فنقول

الافتراق منهما ليس حكما شرعيا اى لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى لزم
من عدم احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبر
امراة ان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا
يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعى رح من الاخر فثبوته من كليهما
او عدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففى هذه الصورة الافتراق حكم شرعى
واما الثانى فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى صورة مع العدم فى الاخرى
وعند البعض بعكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس
شئ منهما ناقضا لا يكون خرق الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابى حنيفة
فى مسئلة المس والقول الشافعى فى مسئلة الخروج وليس فى شئ منهما مخالفة الاجماع ولو
جعل الحكمان حكما واحدا كالانتقاض فى الخروج مع عدمه فى المس قول ابى حنيفة
رح وعكسه قول الشافعى رح فهما لا يشتركان فى امر واحد ولو جعل احدهما لافتراقهما شرعا
فعدمه [illegible] ولو قيل اشتركا فى حكم شرعى وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس
المراة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذى يخطر
ببالى ان لا اشكال ان هذه الصورة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا يجوز للاحتجام
والحكم عند الشافعى رح انها لا يجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الاخر لا تعلق
لاحدهما بالاخر فيمكن ان ابا حنيفة رح يكون مخطئا فى الخروج مصيبا فى المس وليس
من ضرورة كونه مخطئا فى احدهما ان يكون مخطئا فى الاخر واما ان يكون الثابت
عند البعض الوجود فى الصورتين وعند البعض العدم فى الصورتين ويسمى هذا
عدم القائل بالفصل واما الاجماع المركب فالمراد من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين و
الزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم
فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين فى حكم واحد شرعى يكون

[illegible]

الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا
وعند الشافعى لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف
الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم مشتركان فى حكم شرعى وهو وجوب المساواة
فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعى بخلاف الزوج مع الابوين
والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة فى ان للام ثلث الكل او ثلث الباقى
لم يعهد حكما شرعيا وكذا فى العيوب الخمسة المساواة بينهما لم يعهد حكما شرعيا واما ان يكون
الثابت عند البعض الوجود فى احدهما وعند البعض فى كليهما او العدم فى كليهما كجواز
النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعى رح وجواز كليهما عند ابى حنيفة رح فجواز
النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما وجواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع
وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثانى يفيد الملك عند ابى حنيفة رح دون الاول و
عند الشافعى رح كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك
او افادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق فى هذه المسئلة
م واما الثالث ففى اهلية من ينعقد به الاجماع وهى لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة
فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس
هو من الامة على الاطلاق وسقطت عدالته بالتعصب او السفه وكذا المجون ش
اعلم ان البدعة لا تخلو من احد الامرين اما التعصب واما السفه لانه ان كان وافر العقل
علم لا نفع ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر
العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التامل
واما المجون فهو عدم المبالاة بالشرائع فالمفتى الماجن هو الذى يعلم الناس
الحيل م واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الراى كنقل القرآن وامهات الشرائع
داخلون فى الاجماع كالمجتهد وفيما يحتاج لا عبرة بهم ش اعلم ان الاجماع على نوعين

احدهما اجماع بعد قطعية الحكم اذ سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية
والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد
زيادة تاكيد كحقيقة القران واحاديث الشرايع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما
بقي مخالف واحد وكذا المخالف لو خالف اخر في عهد اخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس
كذلك فان الحكم قطعي بدونه وكفى المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع
حتى لا يكفر جاحد الاجماع لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد كفر
وبعض الناس خصصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين وبعضهم بعترة
الرسول عليه السلام لطهارتهم من الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي
خبثها والظاهر ان هذه الامور زايدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب
الاختصاص بشيء من هذا او عند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم
بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا
وربما كان الحق مع المخالف الواحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة
المسلمين من جماعة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين
طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم دون اهل البدعة واما الثالث ففي
شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يشترط ان يموتوا على ذلك
لاحتمال رجوع بعضهم قلنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع
لا يعتبر عندنا مسئلة شرط البعض كونه مسئلة غير مجتهد فيها في الصحابة فجعلوا الخلاف
المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا بعينه
ودليله باق وقلنا في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة رضي الله عنهم والمختار عدم
الاشتراط لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد وكونه كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا
نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم ان الضلال اما ان يكون

طيبة

بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا بشرايط واما ان يكون بالنظر الى الحكم اي
بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا بشرايط ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم
الذي هو حق عند الله تعالى فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة
اذا اختلفوا وانتم كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرايط لا يكون احد منهم ضالا ومخطئا
بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق
الان دليلا لانه حدث دليل اقوى منه وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل
ذلك مقرونا بشرايط فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم
ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه
اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا يتعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ
نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل
بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق
دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة بالواقع فلا نم امتناعه
لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع
والى علم الله تعالى مخطئ ضال واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله
تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع
قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة اول الاية ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا اي نجعله واليا لما تولاه من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول
واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها يستوجب
الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة ولكان الكلام
ركيكا كما لو قال من شاقق الرسول واكل الخبز وافاد ان اتباع غير سبيل المؤمنين

ع واما ولا شك ان الاتباع سبيل من السبيل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الاية فيكون
الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عم
لانه لو كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عم ويكون المعطوف اي الاتباع عين
المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها
ما اتى به النبي عم اذ لو كان كذلك كان ما اتى به عم غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه
داخلا في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره فهذا
المجموع يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب
وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون
واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره فما
اتى به النبي عم يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير
سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان
من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة
واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي
عم غير سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة
الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه المغايرة كافية لصحة العطف كقوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله في الوجود
الخارجي لقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم و قوله تعالى كنتم
خير امة الاية والطريق موجب الطبقية فما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله
تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه
قد وصفهم بقوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر
بشئ يكون ذلك الشئ معروفا فاذا نهوا عن الشئ يكون ذلك الشئ منكرا فيكون اجماعهم

تعالى و قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي اوساطا عدولا ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل
محصورة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة و
العدالة فالحكمة سجية تكمل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطها ان يستعمل القوة
العقلية الى حد يمكن العقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه
والتعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر
والشروع بمجرد العقل في المبدا والمعاد كما هو داب الفلاسفة والعفة هي سجية تهذب القوة
الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والجمود والشجاعة سجية تهذب القوة الغضبية وهي
متوسطة بين التهور والجبن وانما كان فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية
فلا بد من توسطها كيلا تضعف عن السير ولا تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع
اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فهذا في الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي
الرسوخ على الصراط المستقيم وهي الزيغ عن سواء السبيل و قوله عم لا تجتمع امتي
على الضلالة و قوله عم ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن هذه من الادلة المشهورة
على ان الاجماع حجة منقولة ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من الايات
فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة ليست بقوية واما ما ذكر من الاخبار الاحاديث
مطبوع مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون
الدلايل الدالة على ان يكون دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا الاصل المطلوب فانا
اذكر ما سنح خاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس
نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا يقاس المتواترات والمجربات
لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله
العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل
بها ان لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين فهو الاولية

او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا اي اعتقادهم الا انه خطا فهو نوع الخطا الذي
لم ينبه عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة لم يوجب الا انه
لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم العقلي ربما ليس معناه الا انه لا يقع في العقول وان
لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاقي لا يكثر ولولا ذلك لزم القدح في التجربيات
وان يتوقف على السمع فان حكم العقل يوجب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب ممن قاله فهو
المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر فان قيل لم لا يجوز
ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كاشياء من
الرسوم والعادات قلت كلا لشائق ان يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله فلا يرد ذلك
على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان يعتنيهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها
وهم قد اعتقدوا انا نحن بصددها وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات
في الماضية ولم يقدح فيها وايضا ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عم في عصر على
امر فهذا من خواص امة محمد عم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال الله تع اليوم
اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي ثبتت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة
قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقت احكامها
مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي
فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله لان
فاتفاقهم صار سنة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقولهم ولا تكونوا كالذين
تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من
بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يدل على وجوب
اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح و
انذروا اقوامهم به يجب قبوله باتفاقهم صار سنة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك كما

ذكرنا

ذكرنا وايضا قوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان
كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان
كانوا هم الحكام فان لم يكن مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السوال من اهل
العلم والاجتهاد لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سالوهم واتفقوا
على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السوال فايدة فيجب على الناس الاطاعة في
ذلك العصر وكذا بعده لما مر وايضا قوله تع وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم
يدل على انه لا يلقي في قلوب قرنهم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تع
فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تع ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد
افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله تع الخير والشر لا سيما عند الاجتماع والنفس
المزكاة هي المشرقة بالعلم والعمل وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم
على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع
حجة قطعية اخبار بانهم قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون
كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون
غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد
القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان الكل او البعض
قال انه وصل الي من الكتاب او السنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا بهذا القول
كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي يدعى انه حجة اخص الاجماعات
فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي
بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة
فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عم يد الله على الجماعة
وقوله من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليكم بالسواد الاعظم فان الخير

من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقين
ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم
اجماعهم فيما روى فيه خلاف فهو اجماع مختلف فيه ايضا واما الخامس فهو في السند والاخر
وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت
ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما السادس فهو في السند واما قال يجوز ان يكون
سند الاجماع خبر الواحد او القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الا
جماع للغواص وكونه حجة ليس قبيل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما
ذكرنا في فصل السنة

الركن الرابع في القياس

وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة
متحدة لا تدرك بمجرد اللغة ش اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل
المقيس عليه وبالفرع المقيس فقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم
في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا نسلم بعدم
بقائه في الاصل بل يشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا يرى ان تعدية الفعل
مع ان لا يشعر بعدم التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد
ان لا يشعر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا ولا حاجة الى ان
يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا تمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع و
انما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا يدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر
الدليل القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس م وبعض
اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل
هذا ليثبت الحكم في الفرع ش ذكر فخر الاسلام ره ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه
فالركن ما يقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يقوم ويتحقق
به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية من اثر القياس فالقياس هو بيان ان العلة

في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس
والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب
الشافعي رح لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثبات الحكم
في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان تكون خارجة عن المعلول و
علة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة
بينهما في الحكم م وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا الا انه يثبت به ابتداء ش اي القياس يفيد
غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا كما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد بهذا المعنى لا
ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر الحكم
لا مثبت م واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا حاجة
له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ش ولما كان الكتاب
تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد
في الكتاب م وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ش المراد بالكتاب اللوح المحفوظ
فلا تمسك لهم به وان كان المراد القران فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تبيانا لكل شيء م وقوله
عم فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ش لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل
مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا الخ م ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعانا
اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى الاية ش اي دعانا الى العمل بالاصل وهو الاباحة و
البراءة الاصلية وانما دعانا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما على طاعم يطعمه
الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الاية فكل ما لا يوجد في كتابه تعالى محرما لا يكون محرما بل
يبقى على الاباحة الاصلية م ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم
يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تعرف ش الضمير يرجع الى الاثبات المذكور في حقه تعالى م
ولانه طاعة الله تعالى ش اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى والمراد بالحكم هنا المحكوم به م ولا مدخل للعقل

ن ذركما كالمقدرات ش مثل اعداد الركعات وساير المقادير الشرعية التي لا مدخل
للعقل في دركها م بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العقل بالاصل لا يمكن
وهي من حقوق العباد وهي مدركة بالحس او العقل ش معقول بخلاف امر الحرب جواب
سوال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالراي اتفاقا فصح
ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور م وكذا امر القبلة ش اي يدرك
بالحس والعقل اما بالسير او محاذاة الكواكب ونحوهما م والاعتبار محمول على الاتعاظ
بالقرون الخالية ش اعلم ان النص المتمسك به للقايسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الاية م وقوله تعالى وشاورهم في
الامر محمول على الحرب ش اي ان تمسك به احد على صحة العمل بالراي في الاحكام الشرعية
اجاب بقوله انه محمول على امر الحرب م ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار
رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ ش لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ
وكلاهما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره والاشتقاق من العبور
والتركيب يدل على التجاوز والتعدي م فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة
ش لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق منطوق مع ان سياق الكلام له والقياس بطريق
المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له م سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن
ثبت القياس دلالة ش اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد
بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالان نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل
على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب م وطريقها ش اي طريق دلالة
النص في هذه الصورة م ان في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم
بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء
فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا

المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس
ش قال الله في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتيهم الله
من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا
عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء
التعليل على قوله فاعتبروا وجعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة
لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود
المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا
اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون في هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت
وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون
مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس
بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة
استنباطا واجتهادا م نظيره ش اي نظير القياس وانا اورد هذا النظير هنا لانه لا يذكر
ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي يحفظ بها ارادنا
بين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة م قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الخ
بالنصب اي بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا
بمثل اي ش اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف
الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن م فيكون هذه الحال شرطا والمراد
بالمثل القدر لانه روي في رواية كيلا بكيل ثم قال والفضل ربوا اي الفضل على القدر لانه
فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم
القدر والجنس اذ بهما تثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في ساير المكيلات

والموزونات اعتبرناها بالمنصوص والقياس ش حديث معاذ رضي الله عنه عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عم لما بعث معاذا رضي الله عنه الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله عم قال اقضي بما قضى به النبي صلى الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله م وقد ورد ما هو قياس عنه عم ش في آخر ركن السنة وهو قوله عم ارأيت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم م وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه ش اي في القياس م اشهر من ان يخفى ش ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال م ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ش ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان م واما قوله ولا رطب ولا يابس وكل شيء يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى ش فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى م وفيه تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى ش اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا وقد وفق الله العلماء الراسخين العارفين دقايق التاويل لكشف قناع الاسرار عن جمال معاني التنزيل م والحاره عم لقياس بني اسرايل بناء على جهلهم وتعصبهم لا تقدح في قياسنا والعمل بالاصل ش اي الاستصحاب م عمل بلا دليل ش لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات يوجد بعد العدم ويعدم بعد الوجود م وقلنا ابدا نحن اعمل به ش اي بالعمل بالاصل م بل العمل بالنص ش اي بل نحن اعمل بالعمل بالنص م وهو خلق لكم ش ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي عم بكونه

حلالا لقوله خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص م والظن كاف للعمل ش جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة م وهو يتعرف في ضمنه باذنه ولا يعمل به ش اي بالقياس م فيما لا يدرك بالعقل ش وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في درك ما م فصل شرطه ش اي شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرايط اولها م ان لا يكون حكم الاصل ش اي المقيس عليه م مخصوصا به ش اي بالاصل م بنص كشهادة خزيمة رضي الله عنه والاحكام المخصوصة بالنبي عم وان لا يكون ش اي حكم الاصل م معدولا عن القياس ش هذا هو الشرط الثاني م وهو اما بان لا يدرك بالعقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سنة كاكل الناسي فانه ساقي ركن الصوم ش اي العدول عن القياس باحد الامرين اما ان لا يدرك العقل حكم الاصل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اي طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو لحوق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا م وكتقوم المنافع في الاجارة ش فانه مستثنى عن سنن القياس م لانه ش اي التقوم م يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض وان صح استحالة بقاء الاعراض فقبل هذه الاعراض اي المنافع لا شك في استحالة بقائها فالقياس يقتضي عدم تقوم كل ما لا يبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة م وان يكون المعدى حكما شرعيا ش هذا هو الشرط الثالث وهو واحد منعقد بعقود كثيرة ومن هذه م ثابتا باحد الاصول الثلاثة ش اي الكتاب والسنة والاجماع م متغير بغير الى فرع ش متعلق بالمعدى م هو نظيره ش اي الفرع يكون نظير الاصل م ولا نص فيه ش اي في الفرع والمراد تعدية الى على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص م فلا تثبت اللغة بالقياس ش هذا تفريع قوله

حكما شرعيا وانما لا تثبت اللغة بالقياس لانا في الحقيقة والمجاز ان في الوضع
قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة
والخمر لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على
الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر
الالفاظ م كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة
لانه ان اطلق مجازا فلا يراع لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة
فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا للواطة ولا اشكال الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا
للظهار كالمسلم س هذا نوع من قوله من غير تغيير م لان الحكم في الاصل س وهو المسلم
م حرمة ينتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا ينتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته
لها وكذا كل تعليل الربوا بالطعم فانه موجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل
مقيدة بعدم التساوي س حتى لو وجد التساوي لا يبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة
والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل
انما هو بالكيل والعدديات ليست بكيلية والتساوي والعدد غير معتبر شرعا م ولا
قياس الخطاء على النسيان في عدم الافطار س هذا نوع قوله الى فرع هو نظيره م
لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع نص س
هذا بيان نوع قوله ولا نص فيه م لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان
كان مخالفا يبطل س القياس في قوله ان كان وفي قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل
يرجع الى القياس وان لا نعم س اي القياس م حكم النص س هذا هو الشرط الرابع
م فلا يصح شرطه التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة س لانه تغيير لحكم قوله
تع فكفارته اطعام عشرة مساكين م وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين س قياسا
على كفارة القتل م مخالف لاطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله

الى اجل معلوم وايضا لم يعد س ابن الشافعي رحمه م كما في الاصل س فهذا بيان ان
في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادا من وجهين احدهما انه تغيير للنص والثاني ان الحكم
لم يتعد كما هو في المقيس عليه بل تعدى بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان
هذا م اذ في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه لمكان تحصيله فهو معنا
السقوط فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل س من هذا النص العام والقدر
فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي م بالتعليل بالقدر س اي قلتم ان علة
الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا
يجري فيه الربوا فهذا التعليل غير النص م وكذا في دفع القيم في الزكوة س اي غيرتم
النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة ونحوه مما يدل على دفع عين ذلك
الشيء دون القيمة م وفي صرفها الى صنف واحد س اي غيرتم النص الدال على صرفها الى
جميع الاصناف وهو قوله تع انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية م بالتعليل بالحاجة
س اي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم
بل اكمل لان الدراهم والدنانير يحصل بها تحصيل جميع الاشياء التي تمس بها الحاجة وفي دفع
عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج
الى غيره وقد تعلق الآية بالاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف
الى صنف واحد لانه يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين غير حكم النص م وفي
جواز غير لفظ التكبير في الافتتاح س اي غيرتم النص وهو قوله عليه السلام وربك فكبر بالتعليل بان
المراد تعظيم الله مجوز بما يفيد كان يقول الله اجل ونحوه م وفي ازالة الخبث بغير الماء س
اي غيرتم النص [illegible] قلنا المراد التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير
لان المراد التسوية الشرعية في قوله الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا بالكيل

المعلومات المنسوبة بالكيل وهي لا تستقيم الا في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل و
الكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل
بالسكين الا بالسكين فتقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل
تحت النهي م وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان
الصدقة حلت مع تحريمها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم
ش انما كان التعليل لدفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة
مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد
فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذكر الواجب باذنه بدلالة النص
لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا
مسمى ثم امر باداء ذلك للمواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن
ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد
مواعيد مختلفة ثم امر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون اذنا
بالاستبدال فكذا هنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة
لان يكون مصروفا الى الفقراء فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم
الثاني المستفاد من قوله في خمس من الابل السائمة شاة فقد علقناه بالحاجة
فان الصدقة مع تحريمها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم
الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون قيمتها
صالحة ايضا لهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل
التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص
مجتمعا مع التعليل في حكم آخر فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام رح
فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف

الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى ابتداء والعبد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده
حكما شرعيا في الشاة فعلقته بالتقويم وعلى بناءه الى ايجاب الاموال معناه ان
الصدقة تقع لله تعالى ابتداء ثم للفقير قال عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن
قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال الابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال البقاء
يد الفقير نفسه للفقير فقوله صلاح الصرف اي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا
للصرف الى الفقير وقوله ليصير علة غائية للصلاح اي صلاحية الشاة للصرف
الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف و
الذي يتعلق بالوقوع والتصير يتعلق بالصلاح وقوله بدوام يده يتعلق بمصير له
مصروفا وقوله حكما شرعيا حال عن صلاح فهذا الحكم هو الحكم الثاني الذي ذكرناه وقوله
ان الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروفة الى الفقير ثابتة ان الصدقة
ثبت في الابتداء حق الفقير حتى لزم الفقير صدقة عن غيره اذنه وهذه المسئلة مع
العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول م وذكر الاصناف لبيان المصارف
ش فانما قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية ذكروا ان اللام للعاقبة فيه
لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم دفع ملك مخصوص
الى شخص مخصوص وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات للفقراء لا يمكن
ان يراد بها الجمع لان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية
ويراد الجنس والبيان في هذه الجمع يمتنع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا
فيكون معناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ يستحيل
في وسع واحد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد
على انه لو اريد هذا بطل مذهب الشافعي رح ايضا فاذا لم يمكن الجمع مرادا كان المراد
الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون

لمعاقبة لا التشكك الذي يوجب التورع على الافراد فيكون لغة المصارفة
والتكبير تعظيم الله تعالى فاداء الفقيه ونذكر لفظا اخر تكونان في معنى المنصوص
اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية
الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة الله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة
بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم
واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل
وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم
الله تعالى والفرق الذي ذكروه بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد
اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المذكور
من التكبر والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض
لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم
يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء الفقيه راجع الى مسئلة دفع القيم واما ذكره ههنا
لان هذه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص جمعهما في سلك
واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة مجوز بكل مائع يصلح لها اعلم انه ان اورد
الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا او قوله عم الماء طهور فغير
وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عم حتيه و
اقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا
بالذات وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل
وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضر ان يلزمها امر غير معقول
وهو التحرج وهو ان لا ينجس كل ما يصل اليه فلان الماء مطهر طبعا فيزول به
كل ما جاوره كل طاهر مثلا فالمائع يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة

الحدث غير معقولة وجب النية كالتيمم قلت الخ الجواب في فصل المنافعة ان شاء الله
فصل العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة
فقال البعض هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم فقالوا العلل الشرعية كلها
معرفات لانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة
في تعريف العلة فلا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة
الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة
الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل
المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد
بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف
بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم
قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو
اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد بالمؤثر في
الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب
بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله
تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا
فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة
بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة وكان النار علة للاحراق
عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص
ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية
بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة
بذاتها جعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب

حسب وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند
اهل السنة والجماعة على ما عرف فى الكلام م الا ان يقال بالنسبة الينا فان
الاحكام تضاف الى الاسباب فى حقنا س فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى
الاسباب الظاهرة نحو القصاص بالقتل وان كان فى الحقيقة المقتول ميت
باجله فعلى ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة
م وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب س بعض الناس عرفوا العلة بالباعث
بمعنى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما فى قولك جئتك لاكرامك الاكرام
باعث على المجئ والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس
وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب
على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى
عندهم م او المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى شرع الحكم ش هذا تفسير
الباعث لا على سبيل الايجاب والمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا
على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص
القتل العمد العدوان ولا تتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى م من جلب نفع
س الى العباد م او دفع ضرر س اى عن العباد وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى
معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة
وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام
لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة
قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله وما امروا الا ليعبدوا الله
وامثال ذلك كثيرة فى القرآن ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا
يلزم العبث ودليلهم انه ان كان لغرض فان لم يمكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه

امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه
انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجيب عن
ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه وان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا
الى الفعل لانه يلزم الترجيح بغير مرجح وان لم يستويا بالنسبة الى الله يكون فعله
اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضى لانا لا نسلم انه ان استويا
بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان
يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا م وكون العلة هكذا يسمى مناسبة س
اى كونها بحيث تجلب النفع الى العباد وتدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب
ما تجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض
على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقى واما اقناعى فا
لحقيقى اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك
وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وتهذيبها او
دنيوية وهى اما ضرورية وهى حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه
الخمسة هى الحكمة والمصلحة فى شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة
المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا
والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما فى تزويج الصغيرة فالوصف
المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفؤ
وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها فى محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفؤ لا الى
بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات
فانها حرمة لنجاستها وعلو منصب الآدمى فلا يحسن تناولها والاقناعى ما يتوهم انه
مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة يناسب

الا ذلال والبيع ينقض الا عوار لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة و
هذا لا يناسب بطلان البيع م والكيل الجودة لا يعتبر في كل فرد لدقتها وعدم
انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها س اي يدور
الوصف مع الحكمة م او يغلب وجودها س اي وجود الحكمة م عنده س اي عند الوصف
والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب م
كالسفر مع المشقة س ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع
الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا وان يكون المشقة
موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف
وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب م وهذا الباب الاول
الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل س كما قال النبي عم الهرة
ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عم دل على ان هذا
النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف م لان النص موجب بصيغته لا بالعلة
ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل
وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا س اي للتعليل م والنص مظهر للحكم
بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والعلة داعية س جواب عن
قولنا ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا بالعلة اي نعم النص موجب للحكم
بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة م
والتعليل لاثبات الحكم في الفرع س جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته
اي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم
بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل م وعند الشافعي
معللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعدد وبعضها قاصر فلو علل

بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك س اي مع ما قال الشافعي
م من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير
المعللة نظيره في حديث الربوا ان قوله يدا بيد موجب التعيين وذلك من باب
الربوا ايضا لانه عليه السلام شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين س فانه
عم نهى عن بيع الكالي بالكالي م شرط تعيين الاخر احترازا عن شبهة الفضل س فان
للنقد مزية على النسيئة م وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها
بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي التقابض في بيع الطعام بالطعام واذا وجدناه
معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه انسب منه س لان الربو هو
الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من
الحنطة بقفيزين منها فالحكم بالربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بالشعير بغير عينه
لشبهة الفضل فانه لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط
وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل
اخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف
ثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لا نعلم
في العلة المؤثرة وهو ان ثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا نثبت التاثير الا وان ثبت كون هذا النص
من النصوص المعللة كلما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس
الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة م الثالث يجوز ان يكون
العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا س فان الذهب والفضة
خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا م حتى تجب الزكوة في الحلي والتبر عنده
وعارضا كالكيل للربوا س فان الكيل ليس بلازم حتى ان الحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا

م وجعلنا وصفنا علة بانه واسما ش اي اسم جنس كقوله عم في المستحاضة انه دم عرق
انفجر وهذا اسم مع وصف عارض ش الا ان الاسم جنس والانفجار وصف عارض م و
حكما كقوله عم ارأيت لو كان على ابيك دين ش قاسه النبي عم ابراء الحج عن الاب
على ابراء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم
حق في الذمة م وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع
كام الولد ش فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة
كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا الحكم شرعي وانما قال بمطلق موت
المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر م ومفردا كما
كالكيل والجنس غير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي مثله ولا تجوز
التعليل بالعلة القاصرة عندنا ش وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب
والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا
والخلاف فيما اذا كان العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة تجوز عليها اتفاقا
م لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا وانما تجوز التعليل
للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل
لا تنحصر في هذا ش اي في الاعتبار م وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس
بشيء اذ الفائدة التعليلية الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل
فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير ش اي
التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف
حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة و
مذهب ابنا صعب رح توهما منهم ان الحق ان يسكروا اولا في اسقاط العلة ان العلة
في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل الى حاصلة

في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص او مورد الاجماع اما توقف
التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه
المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عندنا رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رح و
معنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف
مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان
نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدري ان الشارع اعتبره او لم يعتبره
وعند الشافعي رح لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار
على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع
فشرع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا
من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة
الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد
ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار
لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن
بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل اثرا في الحكم فهذا
المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا هنا الا اذا كان الوصف القاصر
ثبت علته بالنص كقوله عم حرمت الخمر لعينها فحينئذ ثبت علية ويكون مانعا من علة
وصف اخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر
قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا يدل على كونه وصفا مؤثرا وقد
جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا الثمنية علة للزكوة في المضروب
هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة
الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وما ثبت المال النامي في

وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من بين صفات كون المال نامياً فيكون علة موثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة المال لا الثمنية م مسلم ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد اعتاقه اذا ملكه لا يفيد س فان هذا الوصف غير موجود في ابن العم م وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او يثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب س اي المكاتب قتل وله مال يفي ببدل الكتابة وله وارث غير سيده م فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا اصلا ولا يجوز ان يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض مانع الثالث يعرف العلة بامور اولها النص الصاحي كقوله تعالى كيلا يكون دولة س تعالى صار الفيء دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك م وقوله م لدلوك الشمس وقوله فبما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل او ايما بان ترتب الحكم على الوصف بالفاء اياما كان نحو السارق والسارقة فاقطعوا وقوله عم لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا والحق ان هذا صريح س لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام قضاه لانه يحشر م وكذا في لفظ الواو في نحو زنا ماعز فرجم او ترتب على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امراتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون لحسن لو لم يكن علة لم نعد نحو انها من الطوافين والحق ان

صريح م اذ لكلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون للتعليل الاولى بالثانية كقوله وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظايره كثيرة فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل او تكون بتقدير لان والحد في عرف الامام م ونحو ارايت لو كان على ابيك دين الحديث او تفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم م فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فيفهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين م او ذكر احدهما س اي احد الحكمين او احد الشيئين م نحو القاتل لا يرث س فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل م او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون س قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض م او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم س فالاختلاف يكون علة لجواز البيع م واعلم ان في هذه المواضع انما يلزم العلية س انما قال ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امراتي لانه ان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا م لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة مطلقا وجدت حد القطع ايضا لا قياسا وكذا في زنا ماعز وغيره فالتحريم وايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في الفعل امراة وغيرهما لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم والجناية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر

الجنسين ٤

علة لثبوت الولاية عليه في المال وثانيها المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان يكون على
وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في
جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة
فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا م فحكاية هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة ش لكن
كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى ش الاستدراك متعلق بقوله ويكفي
الجنس البعيد هنا م والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من
العجز وهذا موافق لتعليل الرسول عم لطهارة سور الهرة بالطوف لما فيهما من
الضرورة ش فان العلة في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطوف فالعلتان
وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى
الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس
وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات الحكم
يندفع به الضرورة الا اعتبر الضرورة في الرخص م وكما يقال قليل النبيذ حرام
كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة
مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف ش فان الشرع اعتبر اقامة السبب
الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فاقيمت اقامة الداعي مقام المدعو
اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا
هذى افترى وحد المفترين ثمانون م فاذا وجد الملائمة يصح العمل ولا يجب عندنا
بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والتاثير كالعدالة وعند
بعض الشافعية يجب بالملائم لشرط شهادة للاصل ش وهي ان يكون للحكم اصل
معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه م وعند البعض كونه مخيلا
ش اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم م وهذا يسمى بالمصالح المرسلة

ش اي الاوصاف التي يتوقف عليها مجرد كونه مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة م
ويقبل عند الغزالي رح ش اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان
نوع لا يقبل اتفاقا فهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة
في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي
هو اقرب من ذلك الجنس الابعد م اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كالكفار
تترسوا باسارى المسلمين ش فانه لم يوجد اعتبار الشرع الجنس القريب لهذا الوصف في
الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد
اعتبار الضرورة في الرخصة وفي استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها
ضرورية قطعية كلية كما لو تترس من الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا ان تركناهم
استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس لخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة
ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس
ويكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس المسلمين برمي الترس
قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة ويكون
كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار
في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس
وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة
فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية م لان
على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي
لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والمؤثر عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار
نوعه او جنسه ش اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه م والمراد بالجنس
هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة ش هذا نظر اعتبار الجنس في النوع م فان الجنس

وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب
الصغيرة بالصغر ش هذا نظير اعتبار النوع في الجنس م ولنوعه اعتبار في جنس
الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة ش نظير الجنس
في الجنس م فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف وقد تركب بعض الاربعة
مع بعض فاستخرجه ش كالصغير مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه
اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه
البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة
واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة
اقوى من الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا م وقد يسمى البعض
اول الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا بد من ان يكون له اصل معين من نوعه
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهو اعم من اول الاربعة
مطلقا ش اي شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن
اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه
في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد
وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم م وبينها وبين اخيري الاربعة
عموم وخصوص من وجه ش اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من
اخيري الاربعة وقد يوجد واحد من اخيري الاربعة بدون شهادة الاصل و
قد يوجدان معا م فالتعليل بها بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا
لا قياسا وعند البعض قياسا ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون التأثير
لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا وفاقا ش اعلم ان التعليل باول الاربعة لا يكون

الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل
باخيري الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا فاذا وجد بدون
شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا
وانما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد وجد بدون الاولين لانها اعم من
كل واحد منهما مطلقا وقد وجد بدون اخيري الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه
فاذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اي يسمى الوصف الذي يوجد
في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير غريبا والغريب نوعان احدهما مقبول
وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي
يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف
اولا م وانما اعتبرنا التأثير لانه ش اي التأثير م امر شرعي فيعتبر فيه ش
اي في القياس م اعتبار الشرع ش وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشرع
او اعتبر جنسه م ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله انها من الطوافين
وقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة
اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له
اثر في التخفيف وكقوله ارايت لو تمضمضت الحديث وغيرها من اقيسة الرسول
والصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا قلنا مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه
مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في
ساير الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة
وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر اثره في الودايع
والمغصوب ش فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه
رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو

رد الوديعة فان رد ما مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة م
وفي النفل س فانه اذا نوى في نهار رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه وفي
رمضان ينصرف الى رمضان لتعينه م فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض
العلماء احتجوا بالتقسيم س اي التكلم في القياس م وهو ان يقول العلة اما هذا
او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا للاقسام وان كان
حاصرا بان ثبت عدم علية الغير س اي غير هذه الاشياء التي رددوا فيها م بالاجماع
مثلا س انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص م بعد ما ثبت تعليل
هذا النص بنقل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع
على نفي ما عداهما فيتنقح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك
س الفارق وهو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو
الوصف الذي يوجد فيهما م وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فان كان على تعذر قبولهما يكون
مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وهو بالدوران وهو باطل عندنا فعرفه
بعضهم بان وجود الحكم في كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند
العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين س اي حال وجود الوصف وعدمه م
ولا حكم له نظيره ان المراد اذا قمتم الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا
قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث س فانا قد وجدنا وجوب
الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود
الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة
وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما
عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت
في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم

الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه يفهم انه اذا لم
يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان
هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على
العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص فاذا فعلم بهذا ان الحدث اذ لولا ذلك لما
تخلف الحكم عن النص اصلا م وقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء
وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب ثم ان علل الشرع
امارات فلا حاجة الى معان يعقل قلنا نعم في حقه تعالى واما في حق العباد فانهم مبتلون
بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص
مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود
لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة والشرط بها اتفاقا س
اي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية م لان التخلف لمانع لا يقدح فيها اي العلة
عن ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عندنا لا
نقول به س اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين
بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع وهذا التخلف
لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف
مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها
ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة م ولا اشتراط العدم عند العدم
لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا
فكيف يجعل اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء لانه ثبت الحدث
بالنص لانه ذكر الحدث في الخلف وذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم
دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه س اي ولما يعني

في ايجاب الوضوء م بدلالة النص ش اي على وجود الحدث م واختار في التيمم التصريح
ش اي بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا م واكتفى
فيه ايماء ش اي في النص باشارة م الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونها ايثارا
بظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس سنة لكل صلوة ش هذا وجه
آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم م والغضبان لا يوجد بدون
شغل القلب و لا يحل القضاء الا بعد سكونه ش هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو
غضبان عند فراغ القلب فاذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما
حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكر في المتن و
اما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم
عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرايط مفهوم المخالفة
ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند
شغل القلب بغير الغضب فثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد
شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف
فبطل قوله ان النص قايم في الحالين ولا حكم له فصل لا يجوز التعليل لاثبات
العلة كاحداث تصرف موجب للملك ش اي لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون
علة لثبوت الملك م وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربوا
والريبة ش جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو
الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بانا اثبتنا بالنص وهو قول
الراوي نهى النبي عم عن الربوا والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا
وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسية لان
للنقد مزية على النسية م وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا

القصاص في القتل بالمثقل عند هما ش اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا
يرد به الاشكال م وصفتها ش بالجر اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة م كالثابت
السوم في الانعام ولاثبات الشرط وصفته كالشهود في النكاح ش هذا نظير اثبات
الشرط م وكونهم رجالا او مختلط ش نظير اثبات صفة الشرط م ولاثبات الحكم او صفته
كصوم بعض اليوم ش نظير اثبات الحكم م وكصفة الوتر ش نظير اثبات صفة الحكم
م الا ان فيه نصب الشرع بالراي فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط
التقابض في بيع الطعام ش اي عند الشافعي رح م فان له ش اي لاشتراط التقابض
عند الشافعي رح م اصلا وهو الصرف ولجوازه بدونه اصلا ش اي لجواز البيع
بدون التقابض عندنا اصلا م وهو بيع ساير السلع ش فالحاصل ان اشتراط
التقابض عند الشافعي وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع عندنا
الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع ساير السلع م فاذا
فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا ش انما قلت هذا لان هذا الفصل
من اصول الامام فخر الاسلام والمراد ما قد اراده فان اراد ان القياس لا يجري في
هذه الاشياء اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة
اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به وان اراد انه
لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور
بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل
وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة
والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها لمعنى اخر يصلح للتعليل فكل شيء
يوجد فيه ذلك المعنى للحكم علية لكن هذا المعنى لا يكون اثبات العلة بالقياس لان
العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل

وهذا هو المختلف فيه ص القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم
من القياس الخفي ش فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا
خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن
الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي م وهو دليل
يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام ش هذا تفسير الاستحسان وبعض
الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس
الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي م وهو حجة عندنا لان ثبوته
بالدلائل التي هي حجة اجماعا ش فهو راجع الى الاستحسان وقد انكر الناس العمل
بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان
انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها
يقع في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى للانكار
لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع
واما بالضرورة كطهارة الحياض والابار واما بالقياس الخفي وامثاله م
اي للقياس الخفي ش قسمين الاول ما قوي اثره م اي تاثيره ش والثاني ما ظهر صحته
وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه بادي النظر نرى صحته ثم اذا تامل حق التامل علم انه فاسد
وللقياس ش اي للقياس الجلي م قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي
صحته فاول ذلك راجح على اول هذا ش اي القسم الاول من الاستحسان ما قوي اثره
راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس
نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا
الاصطلاح م لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك ش اي القسم
الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان

وهو ما ظهر صحته وخفي فساده م فالاول ش وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان
في مقابلة القسم الاول من القياس م كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر
سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقار وهو عظم طاهر والثاني ش وهو
ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس م كسجدة التلاوة
يؤدى بالركوع قياسا لانه جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخر راكعا لا
استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يتأدى بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالصحة
الباطنة في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا
مخالفة للمتكبرين ش واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع
حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري ما خصوصية الاول بالقياس
والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله م وكما اختلفا في ذراع
المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فهو يوجب التحالف
وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المسلم فيه بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن
عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف
في الاصل ش واعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس
يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب
التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام اذا نظرنا علمنا انهما ما
اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذرع والذرع وصف
لان زيادة الذرع يوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا
كان الذرع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى
اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه
لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض

بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت م وبالتقسيم
العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا
في صورة واحدة ش وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي
الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس
قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس
يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره
فلهذا اوردت الحكم المتفق وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور
الثلث ويرجح في صورة واحدة م والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما
وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان
وثانيه م مردود في الاخيران فالاول من الاستحسان ش اي صحيح الظاهر والباطن
يرجح عليهما ش اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه م وثانيه مردود
ش اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن م في الاخيران ش اي من
الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه م فالتعارض بينهما وبين اخري
القياس ان وقع مع اختلاف النوع فاظهر فساده بادي النظر لكن اذا
تامل يبين صحته اقوى ما كان على العكس ش اعلم ان التعارض بين كل واحد من
هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد
من اخرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان
يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر من
القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح
الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا
تومل يبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا م ومع

اتحاده ان امكن فالقياس اولى ش اي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد
النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او
يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس اولى
في الصورتين وانما قلت ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان
على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على
خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل
الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا
او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف
باحدى الصفتين المذكورتين في النوع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة
لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع
وصفا اخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم وجد هذا الوصف في النوع
اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع تعالى و
تقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض
لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان
كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا
لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك م وما ذكر من
حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا ش لانه لا يخلو
اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من
انه اذا تومل حق التامل يبين صحته او يبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة
في هذه الاقسام فقوي الاثر او ضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا م
والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لا المستحسن بغيره نظيره ان في الاختلاف في

قياسا

الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وعليهما قياسا حتى لا ان
البائع ينكر تسليم المبيع ش اي انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بنقد
ما سمي من الثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا
ظاهرا لم يذكره في المتن م فيتعدى الى الوارثين ش اي اذا اختلف وارثا البائع
والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان م والى الاجارة ش
اي اذا اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا
م واما بعد القبض فثبوته بقوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان
ليس من باب تخصيص العلة على ما ياتي ش بعض الناس زعموا ان الاستحسان من
باب تخصيص العلة وليس كذلك لما ياتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل
اقوى لا يكون تخصيصا **فصل** في دفع العلل المؤثرة ش اي الاعتراضات
الواردة على العلل المؤثرة م منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع
تخلف الحكم ودفعه باربع طرق ش اي الجواب عنه يكون باربع طرق م الاول
منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض
بالقليل فنمنع الخروج فيه وكذلك ملك بدل المغصوب يوجب ملكه ش
اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد م فنوقض
بالمدبر ش اي اذا كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب
المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك
الى ملك عندكم م فنمنع ملك بدله ش اي ملك بدل المغصوب بان يمنع في الاول
كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين المغصوب بل بدل اليد الفائتة
م فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى

العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة
كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح
الخف فنوقض بالاستنجاء فنمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير
معقول ولاجله ش اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح التثليث لانه
لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد ش اي التثليث م في المسح كما في التيمم وتعدد في الاستنجاء
الثالث قالوا هو الدفع بالحكم ش وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة
النقض م وذكروا له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب
علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة
فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين
بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم ان حل
الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما سقطت للبغي ش اورد الامام
فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض
بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل
المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر واجاب فخر الاسلام في الصورتين
بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به
وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل
مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال
الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان
فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف
ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تسقط بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول
الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان او بقاء العصمة ثم لا يكون

بانه ان هذا الحكم في الصورتين م

هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة
مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع
وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخمصة
ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان
فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان
رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون
دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر
هذا معنى قوله م والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى حكما
اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة مثلا وليس في المتنازع الا عارض واحد
واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال
الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في النقض شيء آخر
ش ويمكن ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان
يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل
قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة
العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منا
فاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف
بل انما انتفت للبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان
النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم
منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا
فلاجل هذه المنافاة في الامثلة الثلثة اورد مثالا اخر في المتن فقال م
وانما اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب

الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم ش الا في صورة عدم القدرة على الماء
يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء م فمنع
عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه ش معناه انا لا نسلم عدم وجوب الوضوء
في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه م الرابع الدفع بالغرض نحو
خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما
فانه حدث ثمه لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا ثم اعلم ان تيسر الدفع ش اي
دفع النقض م بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد
بطل العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكنه
تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم تمام
العلة حقيقة فنجعل عدم المانع جزءا للعلة او شرطا لها ثم في جواز التخصيص القياس
على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية
فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع
كما في العلل العقلية وذكروا جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة ش المسطور في كتبنا
انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكني عدلت عن هذه العبارة
لما سيأتي م مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر ومن تمامها
كما اذا احال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه
الدرع وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعدما اصاب السهم والمداواة وكخيار
الرؤية او من لزومه كما اذا اخرج وامتد حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب
والتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر ش لان التخصيص انما يوجد العلة
وتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين من الصور
الخمس ليس كذلك لان العلة لم يوجد فيهما وفي الثلث الاخر العلة موجودة

والحكم تخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور الحادثات على الثلث الاخر فلهذا لم يستدل
في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق ان الخيارات ان في
خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار دخل على الحكم وهو الملك على ما عرف
في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله
على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على المسبب واذا كان داخلا على الحكم
لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع ينعقد مطلقا من غير شرط فاوجب
الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب
فمع انه حصل السبب والحكم تمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب
يتضرر المشتري فعلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن
المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار
الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وهذا الاخير م ولنا ان التخصيص في الا
لفاظ جائز فخصص بها ونترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس
بعلة ح ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على
وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تعرض لعدم المانع مع
ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها
او شرطها س اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها م فاذا وجد المانع فقد عدم
العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار
فقد عدم او لنقصانه كالجارح الجنس مع عدم الجرح علة للاقصاص وهذا معدوم
في المعدود ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك
ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم
تاثيره شرعا كالسيادة مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده

بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا انواع جدل ولانه
اذا انتفت عليه المشترك لا يضره الفارق لكن اذا انتفت في الفرع فانما يضر وكل
كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل
الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن س هذا يعلم
ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا لا يكون في الحقيقة منعا
للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدل توجيهه فيجب ان
يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدل من رده كقول الشافعي
اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن م فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان
البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورده على هذا الوجه
وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نم س الاصل هنا بيع الراهن فان
اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف م
وان كان التوقف س اي ان كان حكم الاصل التوقف م ففي الفرع ان ادعيتم
البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق
لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي معصوم فيوجب المال كالخطاء فنقول
ليس كالخطاء اذ لا قدرة فيه على المثل س اي في الخطاء على المثل لان المثل جزاء
كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا يسلم
الجدل فيورده على سبيل الممانعة م فتوجيه هذا س اي توجيه هذا الكلام على
سبيل الممانعة م ان حكم الاصل م وهو الخطاء س شرع المال خلفا عن القود
وفي الفرع مزاحمة اياه س يعني المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل و
جوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند
الشافعي رح مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين م ومنه الممانعة في

اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم و
ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في فصل الحر بالعبد واما في وجودها
في الاصل وفي الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة لكونها مؤثرة
ومنه المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه
لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم وفي علته والاول
يسمى معارضة في الحكم والثاني في المقدمة ش فنقول واعلم ان المعترض هنا
تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض
ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما
تقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد محض من غير تاثير الى آخر ما عرف في الممانعة
وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل فان دل على ما ذكرت من المدلول
لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول
هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني
يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني
فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا
معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال م اما الاول فاما بدليل
المعلل وان كان بزيادة شيء عليه وهي معارضة فيها مناقضة فان دل التعليل على تقرير
الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية
كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن
هذا يتعين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع ش اي تعيين الصوم في رمضان
يتعين قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد
م وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن

تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان
دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في الصلوة النفل عبادة
لا تمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان
يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء ش اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع
لا بد ان يجب المضي فيها اذا افسدت كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا افسدت
لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد
علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضى في فاسده ولا
يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم م والاول
اقوى من هذا ش اي القلب اقوى من العكس م لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء
ش اي المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل
فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب
لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم
اذ الحكم الآخر
يعين ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء
الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا هو قوله م ولانه مختلف
في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود
واما بدليل آخر ش عطف على قوله بدليل المعلل م وهو معارضة خالصة وهو
اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بغيره او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
وبهذا ش اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة م اقوى الوجوه
ش فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول م وكقولنا في الصغيرة التي لها اب صغيرة
فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة بعينها لكن اذا

النفث من يتفق سايرها بالاجماع ش اى لعدم القايل فى التفصيل فان كل من نفى
الاجبار بولاية الاخوة نفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثالث
من المعارضة م وكالتى نعى اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق
بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فقال الثانى صاحب فراش فاسد فيستحق
النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارضة وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت
النسب من الزوج الثانى لكن يلزم منه ثبوته من الثانى نفيه من الاول فاذا اجيب
المعارضة فالترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون
الثانى حاضرا واما الثالثة فيها ما فيه معنى المناقضة وهى ان يجعل العلة معلولا والمعلول
علة وهى قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا ش لانه اذا كان
وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة م نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم
كالمسلمين ش لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب
فى البكر غايته وجب فى الثيب غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها
يكون افحش جزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب فى البكر المائة يجب فى الثيب اكثر من
ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم م والقراءة
تكررت فرضا فى الاوليين فكانت فرضا فى الاخريين كالركوع والسجود فنقول
المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم ش يعنى جعل المعلل جلد البكر علة لرجم
الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر م وانما يكرر الركوع
والسجود فرضا فى الاوليين لانه يكرر فرضا فى الاخريين والمخلص عن هذا ش
اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب م ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل
لوجود احدهما على وجود الآخر اذ ثبتت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع
اذا صح كالحج ش فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعى رح م

فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم
النذر على لزوم ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية
ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى
عليها فى مالها فكذا فى نفسها كالبكر الصغيرة ش يعنى اجبار الثيب الصغيرة على النكاح
وفيه خلاف الشافعى رح م فقالوا انما يولى على البكر فى مالها لانه يولى فى نفسها فنقول
الولاية شرعت لحاجة النفس والمال والبكر والثيب فيهما سواء ش اى لا نقول
ان الولاية فى المال علة للولاية فى النفس بل نقول كلاهما شرعا للحاجة فيكونان
متساويان فاذا ثبت احدهما ثبت الآخر لان حكم المتساويين واحد م وهذه المساواة
غير ثابتة فى المسئلتين الاولتين على ما ذكروا ش وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة
فى الشفع الآخر فاراد ان يبين انه يمكن لنا فى مسئلة الشروع فى النفل وفى الثيب الصغيرة
المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعى رح هذا فى مسئلة الرجم والقراءة اما فى مسئلة الرجم فلان
الرجم والجلد ليسا بسواء فى انفسهما لان احدهما قتل والآخر ضرب ولا فى شرطهما حيث
يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر
واما مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثانى ليسا بسواء فى القراءة لان قراءة السورة
ساقطة فى الشفع الثانى وانما الجهر ساقط فيه فنقوله على ما ذكر والاشارة الى هذا
م ومنها المفارقة فان اقام الدليل على نفى علية ما ادعيه المعلل فمقبولة وان اقام على
علية شئ آخر فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه
كالمعارضة بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز ونحوه فلا فائدة له
الا نفى الحكم فى المنصوص لعدم العلة وهى لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان
تعدت الى مختلف فيه تقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا
ثبت احدهما انتفى الآخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير فى فساد الآخر

فصل في دفع العلل الطردية كما عرفت ان العلة اما علة مؤثرة وهي
المعتبرة عندنا واما علة ثبتت عليتها بالدوران دون التاثير وهي معتبرة عند
البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات
الواردة على القياس بالعلة الطردية م وهي اربعة الاول القول بموجب العلة
وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة ش
اي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه
مع بقاء الخلاف م كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وهو اما ربع او اقل فما
الاستيعاب تثليث وزيادة وان غيرتم الحال يسن تكراره منع ذلك في الاصل بل
المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب
المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع ش اي في مسح الراس المحل وهو
الراس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير
المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير
ممانعة ش فالحاصل انا نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض فنحن قا
ئلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلاث مرات
منع هذا في الاصل اي لا نم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في ار
كان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض
يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالا
عتراض ممانعة م وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنسلم موجبه
لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت
المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل تحته الثاني الممانعة وهي اما في الوصف

ش اي منع الوصف الذي ادعى المعلل عليته في الفرع م كقوله في مسألة الاكل والشرب
عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا فلا نم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة
بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كما
لصبرة بالصبرة فنقول ان اراد بالمجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهو
جائز لجواز الجيد بالردي ش هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف م وللجواز عند
تفاوت الاجزاء ش هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء م وان
ارادها ش اي المجازفة م بحسب المعيار يختص بما يدخل فيه ش اي في المعيار م ولما
في الحكم ش عطف على قوله ومنها في الوصف م كما في هذه المسألة ان ادعيت حرمة
تنتهي بالمساواة لا نم امكانها في الفرع وان ادعيتها غير متناهية لا نم في الصبرة ش
فقوله كما في هذه المسألة اشارة الى مسألة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم اي منع
ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله فلا نسلم امكانها في الفرع اشارة
الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي ادعى المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله
لا نم في الصبرة اشارة الى هذا م وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء
فنقول ابعد التعيين فلا نم في الاصل او قبله فلا نسلم في الفرع ش اي ان ادعيتم
ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نم هذا في القضاء وان ادعيتم
ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نم هذا في المتنازع لان
تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع لان الصوم متعين والمتنازع
بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين النية قبل صيرورته
متعينا لانه يكون صحة صوم رمضان منتفية وهذا باطل م واما في صلاح الوصف
للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق
على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نم ان العلة في الاصل هذا ش اي لا نم ان علة عدم

عتق ابن العم من عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد
علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة م وكقوله لا ينعقد النكاح
بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا
في كل موضع يستدل بالعدم على العدم ش فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب
عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى م الثالث فساد الوضع وقد مر تقريره
وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا
ش فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام
ويجعل علته مؤثرة حتى تندفع المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم
طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها ولا تندفع بتغيير الكلام م كتعليله
لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ش اي احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل
الدخول فعند الشافعي رح بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء
فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم
فهي له فان ابى يفرق بينهما في الحال سواء كان بعد الدخول او قبله م ولابقاء النكاح
مع ارتداد احدهما ش اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال
وفي الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء عند الشافعي رح فجعل الردة علة لبقاء النكاح
بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء قبل الدخول او بعده
ثم في المتن تقدم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله م فان الاسلام
لا يصلح قاطعا للحق والردة لا تصلح عفوا وكقوله الحج باطلاق النية يقع عن الفرض
فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد وهو باطل وكقوله
المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد ش وهو التقابض م كالنكاح
فانه يشترط له الشهود م فيقال ما كان اطاحة الله اكثر جعله الله تعالى اوسع الرابع المناقضة

وهي تجيء على الطرد الى المؤثر كقولنا الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فنقض
بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فيقول
نعم ش اي الوضوء تطهير حكمي م بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة
فجعلها كالحقيقية فزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهي غير معقولة ش الضمير يرجع الى النجاسة
وهذا الجواب هو الذي احاله في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة م لكن تطهيره
بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك ش اي في التطهير فيحصل الطهارة
سواء نوى او لم ينو م بل في صيرورته قربة ش اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء
قربة م والصلوة تستغني عنها ش اي عن صيرورة الوضوء قربة لانها من شرائط
الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة م واما المسح فيلحق بالغسل تيسيرا ش
جواب عن سؤال مقدر وهو ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن المسح تطهير
غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس يلحق بالغسل ووظيفة
الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل
فاعتبر فيه احكام الغسل م فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول ش هذا
اشكال على قوله لكن تطهيره بالماء معقول م قلنا لما اتصل البدن بها اقتصر على غسل
الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقتصر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض
ش اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع
لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع
البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج ووجب غسل الاطراف الاربعة
التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية
واعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغير وصف على الغسل من الطهارة الى الحدث
غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقول اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان

غير معقول لا يصح فيقاس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثرية
خروج النجس في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير الهداية لم يرد هذا الاشكال لكن يرد
عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس سائر المايعات على الماء
في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها
قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قول
فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول لان العقل لا يستقل
بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد و
ان الشرع قد حكم بهذا الحكم حكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة
القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام
ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح فيقاس غير السبيلين على السبيلين م
وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل فصل في الانتقال ش
اي الانتقال من كلام الى آخر م وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو
اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم اخر يحتاج
اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك ش اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول و
الانتقال ينحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته
وهو الاول او لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا
واما في الحكم فقط وهو الرابع فلا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان
كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث م فمتى ثبت بالعلة الاولى فالاول صحيح ش
كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا ليس انتقالا حقيقة لان الانتقال ان
يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل وانما اطلق الانتقال على

هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام اخر وان كان يصير دليلا على الكلام الاول
م وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل صلوات الله عليه حيث قال فان الله يأتي بالشمس
من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما عجز عن
الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار واما قصة الخليل فلان الحجة الاولى ش
وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت م كانت ملزمة والتلبيس عارضه باطل ش
وهو قوله انا احيي واميت م فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل
الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة
فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة ش اي باع عبدا بشرط الخيار
يجوز اعتاقه في نية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة م فان قيل
عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق ش اي نقصان الرق يمنع الصرف الى
الكفارة م فيقول الرق لم ينتقص وحينئذ يثبتها ش اي عدم نقصان الرق م بعلة
اخرى ش كان يقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصان الرق م وان اثبتها
بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كان يقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص فكلاهما
صحيحان والرابع احق ش لان العلة التي اوردها يكون ناهضا في قطع الشبهات بلا احتياج
الى شيء اخر م وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة لا لاثبات كذلك فهو باطل
فصل في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي في كل شيء
ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا للدفع لا للاثبات لان
بقاء الشرايع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء
وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي فانه يصح ولنا ان الدليل
الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب
بل لانه لا نسخ بعده وفي صورة يعتقد فجوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح

فصارت اقسام الانتقالات المنتشرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس [illegible]

ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء بالدليل وكلامنا
فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات
فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الرفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح
عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح
لما قلنا ش ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح
الصلح م وتجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري ش لان
ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فتجب البينة
على الشفيع على ملك المشفوع بها م لا عنده واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم
فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا ش فان العبد يتمسك
بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى م
ومنها ش اي من الحجج الفاسدة م التعليل بالنفي كما ذكرنا في شهادة النساء ش
اي في المانعة في دفع العلل الطردية م والا فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا اذا
ثبت بالاجماع على ان له علة واحدة فقط كقول محمد رح في ولد المغصوب ش انه
غير مضمون م لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشتباه كقول زفر
رح ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل
بالشك فان هذا احتجاج محض لانه لم يعلم ان هذه من اي القسمين

باب المعارضة

والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل
واحد في زمان واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع
فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى
رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عدم زيادة او انه يرجح والمراد النفي
التقليل لئلا يلزم الحجة الربوا في قضاء الديون مجبر ذلك عفوا الا انه لعلة في حكم

العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين م
اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير
تابع م واذا تساويا قوة ش واعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين
اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى من الآخر
بوصف تابع كان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه
عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى
وترك الآخر واجب واما الثالث فبيان حكمه منها وهو قوله واذا تساويا قوة فا
المعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فمعزول عنها وان كان العمل بالاقوى
واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا والترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني
م ففي الكتاب والسنة ش اي في معارضة الكتاب والسنة والسنة م يحمل ذلك على نسخ
احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل ش فاعلم ان في الكتاب
والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما
ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس عن نزول دليلين متناقضين في زمان واحد بل
نزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر
توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة مرجع الى
التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين تقتضي احدهما عدم ما
يقتضيه الآخر م فان علم التاريخ ش جواب الشرط محذوف اي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم
م والا يطلب المخلص اي ما يدفع المعارضة ويجمع بينهما ان امكن ويسمى عملا بالشبهين
فان تعسر والا ترك وتصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة
ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما هو المختار عند تعارض الآثار
ش روي عن ابن عمر رضي الله عنه انه نجس وروي عن ابن عباس انه طاهر وايضا قد

يعارض الادلة في قوة ثم وجه فلما تعارض الادلة سقط الحكم على ما كان وسؤر الحمار
كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول
بالشك م وهو س اي التعارض في الكتاب والسنة م اما بين آيتين او قرائتين
او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول
فاما ان يتوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او يحمل على مغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاول ضد كسب القلب اي السهو بدليل
اقترانه به س اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم م وفي الثانية ضد العقد س اي في الآية الثانية وهو قوله تعالى لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه
بالعقد م والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه س قال الله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية خال عن الفائدة وقد جاء اللغو
بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه
الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان
الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس
وهذا ما قال في المتن م فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما خلا عن الفائدة
كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة
فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد بالمؤاخذة في الاول في الآخرة بدليل اقترانها
بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته والشافعي رح حمل المؤاخذة
في الاول على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا س انما حمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة
في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس م والعقد في الثانية

على كسب القلب الذي ذكر في الاولى س اي حمل الشافعي العقد في الآية الثانية على كسب القلب
حتى يكون اللغو هو ضد اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض
واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه
المتيقن وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل
اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل
في كل موضع على ما يليق به ونحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو اللائق به من الدنيوية
او الاخروية م واقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه
لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة
لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة
يستر بالكفارة لا ان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة س هذا وجه وقع في خاطري
لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل اقترانه
بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول
الخالي عن الفائدة الذي يدخل الدنيا ولا يقع الا عن السفهاء الفاجرة بل اللائق ان يقول
لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة
المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل
على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة اي الاثم الحاصل بالمنعقدة
يستر بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في
المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض ووجب الحكم على وفق مذهبنا
وهو عدم الكفارة في الغموس م واما الثاني س وهو المخلص من قبل الحال
فبان يحمل على مغاير الحال كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف
فالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل

الاغتسال فجعلنا المحيض على العشرة والمسند على اقل ش وانا لم نحمل على العكس
لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت
لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتاكد الطهارة
م واما الثالث ش اي المخلص من قبل الزمان م فانه اذا كان مرجح اختلاف الزمان
يكون الثاني ناسخا للاول هكذا اي كان دلالة كنفي احدهما محرم والاخر مبيح فيجعل
المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه و
لو جعلنا على العكس تكرر النسخ ش اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم
كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك
م وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون المحرمة بعده ناسخا ش
وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها
ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ
كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا
لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه
هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب
بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله خلق لكم ما في الارض
جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان اذا انتفع بما في الارض قبل ورود
محرم او مبيح لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو
عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم ههنا تغيران
واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاعتمد في الايراد بهذا التقرير فيتعدد الدليل
بهذا الطريق ونقول عينا تكرار النسخ بهذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكر ثم
وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرار النسخ انما هو على قول من جعل الاباحة اصلا وليس كذلك

بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا
بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء لكونها ببني الناس في
زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك
الزمان ووقوع التحريفات في التوراة فلم يبق الاعتماد والوقوف على شيء من الشرائع
وظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الانسان مما لم يوجد له محرم و
لا مبيح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس
ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء
على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارا
دوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان
الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري
على الوقف فيفسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع
به او ليس بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين واجاب الفحول
عن هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل
والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه و
عدمه فمعنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم
يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم
العلم بان هناك حكم ام لا وان كان حكم فلا يعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك
حكم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما اما بالمنع او بعدمه واما انه لا نعلم ان الحكم
حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب
على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة

وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا
حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما م ولقوله عم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب
ش الا وقد غلب الحلال او الحرام م اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان
النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت
اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه ش اي ان احتمل النفي ان يعرف
بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلي فينظر في ذلك النفي فان تبين انه
بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى م
كما روي انه عم تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفق
على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا وكلاهما سواء في صحة
بالراوي وراوي انه محرم عبد الله بن عباس رضي الله عنه ولا يعدله يزيد بن الاصم
ونحوه ش هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جايز عندنا تمسكا
بما روي انه عم تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه عم تزوج وهو
حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف انه كان في الاحرام او في الحل
الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه
تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول باق والثاني مثبت
لكن الاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس
رضي الله عنه م وكما اعتقت بريرة وزوجها حر واعتقت وزوجها عبد ناف
وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى ش هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل
اعلم ان الامة التي زوجها حر اذا اعتقت ثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي
لنا انها اعتقت وزوجها حر وروي انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت
والثاني ناف لان معناه ان رقبته لم يتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما

كان في ايدينا اولى م واذا اخبر بطهارة الماء وطلته ما لطهارة وان كانت نفيا لكنه
مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة
اولى ش هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة
الماء قد يدرك بظاهر الحال وقد يدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بماء الجاري وملأه
باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس كان مثل الاثبات م وعلى هذا الاصل يتفرع
الشهادة على النفي واما في القياس ش عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض
قياسان م فلا يحمل على النسخ وقول الصحابة فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ باحدهما
ش من القياسين وكذا باحدهما من قول الصحابة والقياس م بعد شهادة قلبه ولا يسقطا
بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول ش اي في تعارض النصين
م انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وههنا ش
اي في القياسين م ليس ش اي التعارض م لجهل محض لانه م اي المجتهد ش في كل واحد من
الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي فكل واحد
دليل له في حق العمل فصل ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب
والسنة متنا وسندا ش اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على المحكم والمحكم على المفسر
والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما
السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية
م والقياس ش عطف على الكتاب والسنة فما عرف علته بنص صريح اولى مما عرف ايماء وما
عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع
بان ثبت نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع بان ثبت الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل
منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب في المركب
من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث

فاذا اخبر واحد بطهارة والاخر بنجاسة فان تمسك ... الاصل اولى ... ع

السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك م والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول
قوة الاثر س اي قوة التاثير م كما مر في القياس والاستحسان ولكل مسئلة طول الحرة
فان الشافعي رح يقول برقاه مع غنيته عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه
العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهر الصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر
فهذا اقوى اثرا س اي قياسنا اقوى اثرا من قياس الشافعي م اذ زيادة حل على حل العبد
على حل الحر قلب المشروع وتضييع الماء بالنزول باذن الحرة يجوز فالارقاق دونه لان في الاول
تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف والجزء ونكاح الامة يمكن له بسرية جارية مع وجود ما ذكر
من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا
تصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو
نكاح يملكه العبد المسلم وكذا الحر المسلم على الحرة وانتفاء دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرة
فكذا نكاح الامة س اي دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين
فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين م فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف
لا محرم س كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود ولان الرق لا يشبه بالحيوانات وانما
بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذا الشبهان
التنصيف في الحقائق التي تختص بالانسان م فطرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر
اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فتنصف باعتبار الاحوال فيحل الامة متقدمة على الحرة لا
متأخرة فاما في المقارنة فتغلب الحرمة كما في الطلاق والقرؤ س اي لما كان الرق منصفا
وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما
طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد فاعتبرنا التنصيف
بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة
لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح

للامة اذا لم يكن متأخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة
وقوله كما في الطلاق وفيه نظر فان كون طلاق الامة ثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الطلاق
الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة فيحفظ
على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله م وكما في مسح الراس ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن
في التثليث والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم
كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية
لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به س اي بالاكمال هو سنة الاستيعاب م وكصوم
في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد البيع
فاسدا والايمان ونحوها س فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد رد
الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا
فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر م وكمانع الغصب فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا لجبر الكسر
تقريبا وان كان فيه فضل فهو للمتعدي س اي انه كان المثل التقريبي وهو الضمان مانعا في الغصب لملكه
الغاصب فهو المطلوب وان لم يكن مانعا في الغصب لكون المثل التقريبي افضل من ملكه الغاصب لان الاعيان
الباقية خير من الاعواض غير الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم
على تقدير عدم وجوب الضمان م ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل س يعني انا لو اوجبنا
الضمان لا يلزم الا اهدار كون المال عامة وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في
المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا م قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب
كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوها ودفع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة س
اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة م كما تلف العادل مال الباغي والحربي
مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا س قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
م ويلزم منه س اي من ايجاب الفضل على المتعدي م نسبة الجور ابتداء س الى صاحب الشرع م

المراد من الابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له
لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك
الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما فيما نحن فيه فالتفاوت في نفس ذلك الواجب
لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز
اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن
درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان
اهدار الوصف اسهل الخ بقوله ولان الوصف وان قل فايت اصلا بلا بدل والاصل وان
عظم فايت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا وتقريره ان الوصف وهو
كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه
في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت تاخير والاول وهو فوت الوصف
ابطال فالتاخير اولى فضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة جواب عن قياس
الشافعي رح وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلثة المذكورة وهي قوله
كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكما في العقد اوردناها لترجيح القياس على القياس
لكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم الى المذكور اما في الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن
تثليثه راجح على قياس الشافعي رح وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف
واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات
راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع
التعين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع
كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله
ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما
وجميع العدوانات والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثلثة والرابع وهو العكس اي

العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح الى مسح
الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره
بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليس بركن اي مسح الراس ركن وكل ما هو ركن
يسن تكراره كساير الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره
وهذا غير صادق لان للمضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما
جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس
وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان
والا ينعكس الى لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرف هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف
لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف
وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا الكلام لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم
فسمي هذا عكسا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه اي كل مبيع متعين
لا يشترط قبضه كما في ساير المبيعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل
مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل
بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل
مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس
مال السلم غير ربوا وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا
يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه وان
كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربو الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا و
هذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان
مؤثران احدهما يحدث بعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس
كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلة التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف

لان الحكم ثمت معلل بشئ فا يرجح لانا نثبت العلل وسوالثلاثة الاول اقوى من العدم عند العدم
م مثله اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اى الترجيح بالوصف
الذاتى اولى منه بالوصف العارض كما تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته
س اى لم ينو به الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا م فهو ترجح الفساد
لكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذات وذلك
بالعارض س وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض
وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر
فالشافعي رجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو
وصف عارض لان وصف العبادة للامساك عارض لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة
بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون
النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتى لان الكثرة وصف يقوم
بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتى وصف يقوم بالشئ بحسب
ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارض وصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج م وذكر
له امثلة اخر وفيما ذكرنا كفاية **فصل** ومن الترجيح الفاسد الترجيح بغلبة الاشباه
كقوله س اى كقول الشافعي رح ان الاخ المشترى لا يعتق عنده م الاخ يشبه الولد بوجه
ويشبه ابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص
وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد موثر في الحكم المطلوب اقوى منها س اى من المشابهة
م في الف وصف غير موثره ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير
ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة هو التاثير لا بعموم م ومنها الترجيح بقلة الاوصاف فان علة
ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا ومثله ترجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن
بها س اى لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل م ولان ترك الاقل اسهل من ترك

الكل او الاكثر ش اى اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع
الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل
اسهل من ترك الكل او الاكثر م لا عندنا لانه احسنه وابا يوسف لما ان كل دليل مع قطع النظر
عن غيره موثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة س فانه لا ترجح بكثرة
الشهود اجماعا فقوله القياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس م والاجماع
على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب س فانه لا ترجح بل يستحق جميع المال
م على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده س ولو كان الترجيح بكثرة الدليل
ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف م خلافا لابن مسعود في الاخير س
اى في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اى يستحق جميع الميراث
ويحجب الآخر م بخلاف الاخ لاب وام فانه ترجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان بها م الجهة
اى جهة الاخوة لام م تابعة للاولى س اى للاخوة لاب م والكل متحد س اى جزء القرابة متحد لان
الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة م فيحصل بهما س اى بالاخوة لاب وام م جهة اجتماعه
بخلاف الاولين س فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فترجح على الاضعف م فلا
ترجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل حينئذ اجتماعه س هذه تفريعات على عدم
الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا
فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقيل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم
واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة
في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق
دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من
حيث هو المجموع وغير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد
منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشئ الثقيل فان حمل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما

فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد واحد كالمضاربة مثلا فان الكثرة لا تطلب
العلل فيها بل واحد قوي بعلة الالاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لا نها دليل
قوة ما ثر الوصف فيرجع الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل مو
مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع كالكثرة
الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم متعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون
من قبيل الاول بل هو الاصل فاحكمه و فرع عليه الفروع و قوله م ولا العكس بتأسيس اخر
ش عطف على العجز المرفوع في قوله ولا يرجح ومعناه انه اذا كان العلة في احدهما معارضة
للعلة في الاخر لكنهما ادّيا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي رح الطعم وعند مالك
الطعم والادخار فكل واحد من العلتين توجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين منها اما اذا كان
العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه ح لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة
الاصول وهذا يصلح للترجيح م ولا الحديث بحديث اخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا
وكذا اذا جرح احدهما جراحة والاخر عشر جراحات فهما سواء وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين
والشافعي رح لا يرجح صاحب الكثير ايضا ش بمعنى ان يكون هو المستحق دون الاخر م ولكن يقسم
بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمرة والولد ش فيقول حكم العلة لا يتولد منها
ولا ينقسم عليها م المراد بالعلة هنا العلة الفاعلة وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول
غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول
يتولد منها و ينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها
بل هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها

باب الاجتهاد

شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة و علم السنة متنا وسندا ووجوه
القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة
كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم

ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهده
ثم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا
كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم
بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا وقال بعضهم تساوى
الحقوق لانه دليل التعدد ولو وجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها لا نها لو استوت لأصيبت
بمجرد الاختيار ويسقط الاجتهاد وفيه نظر لان فعل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات
تتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون ح متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها
سليمان وقوله عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث اخر جعل
للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود رض ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني و
من الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة
لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا وردا معنى ش اي كيف يتعدد الحق اذا وردا معنى
نظيره حلي النساء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على المضروب والشافعي بعدم وجوب
الزكوة فيها قياسا على الثياب فان كلا منهما معروف حاجة فمعنى القياس ان النص الوارد في
المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين
فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والاخر
ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين
في الحلي من حيث المعنى لا يدلان على حقية مدلوله كل منهما اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما
صريحا ولو وجد دلالتهما لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق
الاول م ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شرعنا والتكليف
بالاجتهاد يفيد ش جواب عن المعتزلة ان المجتهدين كلفوا م لانه اذا اخطأ فهو مصيب
نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما بحاله

يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ الكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة
الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم عليه ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله
في المخطئ فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من
اطلاق الخطاء في الحديث ولقوله عم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ش هذا هو المنقول لقوله عم فدل
هذا الحديث على ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا
مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثالث في السنة م وعند البعض
مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد
فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل
بمعنى انه لما اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا بشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار
وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مخطئا لوله قطعيا البتة م لقوله
تعالى ففهمناها سليمان الآية سمى جعل كل منهما حكما وعلما لكن سليمان عم خص باصابة المطلوب وتضعيف
الاجر دل على هذا المعنى ش اي على انه مصيب من وجه دون وجه م واما قوله لولا كتاب
من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل او المن وخص النبي عم بالفداء
ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة
ش فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن لما سبق الكتاب كان واقعا
فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد وبعد سبق الكتاب فالمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب
الا ان يكون طريق الصواب بينا والله اعلم بالصواب

القسم الثاني

من الكتاب في الحكم وفيه
الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف وتورد
الابحاث في هذه الابواب اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور
في كتبنا من الاقسام المتفرقة

باب

في الحكم وهو قسمان اما ان لا يكون حكما

والمحكوم عليه وهو المكلف

متعلق بشيء آخر او يكون كالحكم بان يكون اثرا له ذلك او شبها او نحو ذلك ش اعلم ان المراد بتعلق
زائد على التعلق بالحكم والمحكوم عليه والمحكوم به لكون الشيء ركنا لشيء او علة او شرطا
فان هذا التعلق بالحكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام م اما القسم الاول فاما ان يكون
صفة لفعل المكلف او اثر الفعل الثابت كالملك وما يتعلق به ش كملك المتعة وملك المنافع
وثبوت الدين في الذمة م والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا
او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا
اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود
الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتي به
يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي فان كان يتبعه
المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه م اما الاول ش اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية
م فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية
فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى
بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم
في المعاملات احكام منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد
منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم
كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني ش اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية م فاما ان يكون حكما
اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول ش وهو الحكم الاصلي م فان
كان الفعل اولى من الترك مع منعه ش اي مع منع الترك م فان كان هذا ش اي كونه
الفعل اولى من الترك مع منع الترك م بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه
فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان على العكس
ش اي كان الترك اولى من الفعل م مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه وان استويا

فساح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده
بل يفسق ان استخف باخبار الآحاد اما متأولا فلا ويعاقب تاركهما ش اي تارك الفرض والواجب
م الا ان يعفو الله تعالى والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب
وخبر الواحد ش في ان الكتاب ثبت بطريق التواتر وخبر الواحد لم يثبت كذلك م يوجب التفاوت
بين مدلوليهما ش فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ما سامعنا والحكم الذي دل عليه خبر
الواحد ما ثبت به الظن م وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا ش اي الاعم
من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وسواء يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك
اعم من ان يكون هذا المنع بالمعنى القطعي او الظني م فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة
والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة
ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده
والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عم عند الشافعي وعندنا يقع على غيره ايضا فان السلف
كانوا يقولون سنة العمرين والنفل ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد
وهو لا يلزم بالشروع عند الشافعي لانه متبرع فما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا و
عندنا يلزم ش اي النفل بالشروع م لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى
فوجب صيانته ولا سبيل اليها ش اي الى صيانة ما وجد اداؤه م الا بلزوم الباقي فالترجيح
بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى
اولى بالوجوب شم وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب
تسمية وفعلا على الحال بتقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا م والحرام ما يثاب على تركه ويعاقب
على فعله وهو اما حرام لعينه اي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوه
واما حرام لغيره كالاكل مال الغير والحرمة منافاة ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له
وفي الاول ش اي الحرام لعينه م قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل

تسمية وهو النذر
فاصار وصلا م

فيكون المحل منشأ له وفي الحرام لعينه اصلا والفعل سببا فقبح الحرمة الى المحل ليدل على عدم
صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل وقصد به الحال كما في الحرام لغيره ش فنفي الحرام لغيره اذا
قيل هذا الخمر حرام يكون مجازا باطلاق المحل على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه
انها منشأ الحرمة لا انه ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثم في المسند اليه وهنا في المسند وكون
قوله حرام اذا اريد منشأ الحرمة م والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل
اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد لا بل هذا ش الاشارة ترجع
الى المكروه كراهة تحريم م حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني ش
المراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا اي يكون مبنيا على اعذار العباد م فيسمى رخصة
فما وقع من القسم الاول ش اي الذي هو حكم اصلي م في مقابلتها ش اي في مقابلة الرخصة
م يسمى عزيمة وهي اما فرض ش الضمير يرجع الى العزيمة م او واجب او سنة او نفل لا
غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر م
اما الاول ش اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة من الآخر م فالمستبيح مع قيام
المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها ش او بالقطع او بالقتل م فان حرمة الكفر قائمة
ابدا ش لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة
الكفر قائمة ابدا ايضا م لكن حقه ش اي حق العبد م يفوت صورة ومعنى و
حق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه وان اخذ
بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار
ونحوه من العبادات ش اي اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان
او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن
ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى م والثاني ش اي الذي هو رخصة حقيقة لكن
الاول احق منه بكونه رخصة م ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر

ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر في المجازية من الاول
ان نوعا من رخصة الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر
ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر بان لا يكون رخصة اصلا
ثم من المجاز ما هو ابعد من حقيقة الرخصة من الاول

ش فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قايم لكن حرمة الافطار غير قايمة م رخص بنا،
على سبب تراخى حكمه ش فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى بقوله تعالى فعدة
من ايام اخر م والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان فى العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين
ش هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع
لليسر واليسر حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن
ليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى م الا ان يضعفه فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتلا
نفسه بخلاف الفصل الاول ش اى الا ان يضعف الصوم وهو استثناء من قوله والعزيمة
اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثانى لان فى الثانى وجد السبب للصوم لكن
حكمه متراخ فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق
المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمان فالحكم الاصلى فيه الحرمة وليس فيه شبهة
كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة م والثالث ش اى الذى
هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من الاخر م ما وضع عنا من الاصر
والاغلال سمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع ش اى الذى هو رخصة
مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث م ما يسقط مع كونه مشروعا فى الجملة فمن
حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع فى الجملة كان شبيها لحقيقة الرخصة فكان خلاف
الفصل الثالث كقول الراوى رخص فى السلم فان الاصل السعين فى البيع ان يلاقى
عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا
اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة هنا ش اى فى حال الضرورة
م مع كونهما ثابتة فى الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة ش فالفرق
بين هذا وبين الثانى ان المحرم قائم فى الثانى اما ههنا فالمحرم غير قايم حال الضرورة لقوله
تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم فى حال الضرورة م

ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط
لقوله عم ان هذه صدقة الحديث ش روى عن عمر رضى الله عنه انه قال انقصر الصلوة
ونحن امنون فقال عم ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما
سال عمر رضى الله عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان المتعلق بالشرط
لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سوال عمر رضى الله عنه دليل عليه ايضا لانه لو
كان دالا على عدم الحكم لما سال عمر رضى الله عنه وكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان واهل
باب الفصاحة والبيان م والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان
ش اى التصدق م ممن لا يلزم طاعته كولى القصاص فههنا اولى ش اى فى صورة
يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد م
ولان الخيار انما شرعت للعبد اذا تضمن رفقا كما فى الكفارة ش هذا دليل آخر على ان صلوة
المسافر رخصة اسقاط م والرفق هنا متعين فى القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة
رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره وكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم
على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفى غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل اكمال
الصلوة ان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذى يكون باداء الفرض
مساو فيهما واما القسم الثانى من الحكم وهو الذى يكون حكمه متعلق شيئا بشيء آخر ش فالشيء
المتعلق ان كان داخلا فى الآخر فهو ركن والا فان كان موثرا فيه على ما ذكرنا فى العكس
فعلة والا فان كان موصلا اليه فى الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط
والا فعلامة من ان يدل على وجوده فعلامة فاما الركن فما يقوم به الشيء ببعض الكلمن
على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زايد والتصديق ركن اصلى فانه الا كان م
اى الاقرار م ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كانتفاء العشرة بانتفاء الواحد فنقول

وقد يسقط م

الركن الزائد شيء اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم نفيا على ضرورة جعل
الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب
وهذا نظير اعضاء الانسان فالراس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي با
نتفائه ولكن ينتقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها س
هذا تفسير العلة اسما م وهي مؤثرة فيه س هذا تفسير العلة معنى م ولا يتراخى الحكم عنها س
هذا تفسير العلة حكما م كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة
للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما س اي بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول
يقارن العقلية ويتأخر عن الشرعية م واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما
اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار س فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما
ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما م
على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط ش في آخر فصل مفهوم المخالفة م ودلالة
كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة ش صح
تعجيل الاجرة س يتفرع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير
قبل الحنث عندنا م وليس علة حكما لان المنفعة معدومة س فيكون الحكم وهو ملك
المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما م لكنها س اي الاجارة م شبه الاسباب
لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل ش كما اذا قال في رجب آجرت الدار من غرة
رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت
حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة
غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما شبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان
يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين
العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينهما وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها

ثبت من اوله لم يتخلل الزمان بينهما وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب م وكذا كل ايجاب
مضاف نحو انت طالق غدا س فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب م وكذا النصاب
حتى يوجب صحة الاداء فيصح بعد الحول انه كان زكوة س لانه في اول الحول علة اسما
للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة
حكما لتراخي الحكم عنه ولكنه يشبه الاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا
اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة
لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقية لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف
قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال الباقي ولو كان
متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله
بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبهة العلية يتراخى الحكم عنه ولو كان النماء شيئا
مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكان سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلية كان للنصاب
شبهة السببية م وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي و
التزكية عند ابي حنيفة رحمه الله حتى اذا رجع ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب س
فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما يشابه السبب من
حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى لا حكما
عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فحكم عليهما انهما اسما ومعنى لا حكما ويشبهان
الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد
صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها يشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء
القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة يشبه الاسباب
لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى
لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشبه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل

الامام فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكنه ما اجعل كذلك لانها لا تخرج من
الاقسام السبعة التي تحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير و
لا الترتب لا يوجد العلة اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد
الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر يحصل
سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد يوجد مع مشا
بهة السبب كالاجارة ونحوها وقد يوجد مشابهة السبب بدونها كشراء القريب واظن ان
شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه مشابه السبب م واما ما له شبهة العلة كجزء العلة
فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين س وهو اما القدر او
الجنس م واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تاخر
الملك يثبت الحكم به س اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به م حتى يصح
نية الكفارة عند الشراء س فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتتعين النية عند الشراء
م ويضمن اذا كان شريكا عندهما س اي عند ابي يوسف ومحمد رح ولا يضمن عند ابي
حنيفة رح والخلاف فيما اذا اشترياه معا اما اذا اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن
بالاتفاق والفرق لابي حنيفة ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك
القريب ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض م وان تاخر القرابة يثبت بها س اي يثبت
العتق بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن م كما اذا
ورثا عبدا ثم ادعى انه ابنه بخلاف الشهادة س اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف
الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف م فان الحكم
بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بها وانما اسما وحكما ومعنى اما باقامة السبب
الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض س فانهما اقيما مقام المشقة م والنوم س
اقيم مقام استرخاء المفاصل م والمس بشهوة والنكاح مقام الوطء س اي المس والنكاح

يقومان مقام الوطء في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلثة الاول فلم يذكر في
المتن المدعو اليه للظهور م او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها
في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك
مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك س اما السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام
المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في المتن م اما دفع
الضرورة كما في ان احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في حرمة الدواعي في المحرمات
والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين س والفرق بين دفع
الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة
فان وقوف الغير لها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة
اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة
الحكم اليهما حرج لخفائهما م وبالتقسيم العقلي هي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط
ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما
وحكما س فالقسم الذي ذكرناه وهو ما له شبهة العلة كجزء العلة يكون تمام القسم بعينه م
والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط س كالداعي مثلا ان كان
مركبا من جزءين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه
الحكم والشرط كدخول الدار مثلا علة حكما م واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين
الحكم علة فان كانت مضافة اليه س اي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة
شيئا فانه علة هلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب م فالسبب في معنى العلة
فيضاف الحكم اليه كالدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا
القصاص عندنا س اي لا يجب القصاص عند علمائنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرا
فاقتص ثم رجع الشاهد م لانه جزاء المباشرة وشهادته انما هي سبب فلا [illegible] الشافعي و

واختيار الولي وان لم يكن مضافا اليه س اي العلة المضاف الى السبب م نحو ان يكون س اي
العلة م فعلا اختياريا فالسبب حقيقي لانتفاء اضافة الحكم اليه فلا يضمن ولا شريك في السرقة الدال على
مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب س اي لا يضمن الدال على مال السرقة السارق ولا الشريك في الغنيمة
الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في
فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فينقطع بهذه العلة نسبة الحكم الى السبب م ولا يضمن
س اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي م قال لآخر تزوج بهذه المرأة فانها حرة فعمل وكشف انها
فاذا امة فانه لا يضمن قيمة الولد لجعله اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان
المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن
بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذ تعدت باعضائها الى القتل س اي تعرضت
ازالة الامن وانما قال بهذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن اذا تعرضت بكونها
ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما
يضمن بازالة الامن اذا تعرضت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا
للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله م فان الصيد محفوظ
بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم س اي اذا دل رجل السارق على مال مسلم لا يضمن فان كونه
محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا يكون ازالة الامن م وصيد الحرم س اي اذا
دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم
ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه لاذا فوجابه نفسه لا يضمن س لانه تخلل بين السبب ودفع
السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع م ومنه س
اي من السبب م ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة س فالمعلقة صفة للتطليق
والاعتاق والنذر م نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت
فلله علي كذا م للجزاء س متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم

وهو قصد الصبي قبل نفسه م وان سقط عن يده فجرحه ضمن س لانه لم يتخلل بينهما فعل فاعل مختار صح

المنذور م لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط على خطر الوجود س اي لان هذه الامور المتعلقة
ربما لا يوصل الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا م وكاليمين بالله للكفارة س اي الكفارة
مجازا م لانها س اي اليمين م تبتر فلا توصل الى الكفارة س اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون
اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا م ثم اذا وجد الشرط س اي
في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط م تصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف
اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي رح هي اسباب في معنى العلل حتى ابطل
التعليق بالملك س اي اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت
حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة م وجوز التكفير بالمال قبل الحنث س
لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب
وهو النصاب م وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة س هذا الكلام متصل بقوله ومنه
ما هو سبب مجازا وهذا اشارة الى ان التنجيز يبطل التعليق ام لا فعند زفر لا لانه لما لم يكن
الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود لم يصح التعليق شرطهما وجودهما في الحال لترجح
جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل س صورة
المسألة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلاثا
فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند
زفر رح لا يبطل التعليق فيقع الطلاق م يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود
الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق
يستدعي الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو
ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان
علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند
وجود الشرط فذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط

بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله
زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث بعد من
قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره م فلما اليمين شرعت للبر فلا بد من
ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل ش فانه اذا قال
ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا يدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه الامر
المحرف اي الجزاء فيكون وقوع الطلاق مانعا من ثبوت البر كالضمان يكون مانعا
من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا بالجزاء هذا م فيبطله زوال الحل لا زوال الملك
ش اي يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلاث لا زوال الملك وهو ان
يقع ما دون الثلث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون منحصرا على الطلقات التي يملكها بهذا
النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمراة اجنبية من الزوج في تلك
الطلقات م فاما التعلق بالتزوج فان البر فيه مضمون لوجود الملك عند الشرط
فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى ابقاء محل
الشبهة ليكون البر مضمونا ش المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون
للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا م واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا
يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان حدوث العالم وما كان
بهذا السبيل الآفاق والانفس موجودا ولهذا يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب به وللصلوة
الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال ش اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال
وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر
بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال م الا ان الغنى
لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد

الحول فتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان لكل يوم بصومه
ولصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه واما الفطر فشرط لقوله عم ادوا عمن تمونون
وعن انما لا ينزع الحكم عن السبب اولا لانه يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل
لعدم الوجوب على العبد والصبي الفقير والكافر فثبت الاول وايضا يتضاعف
الواجب بتضاعف الراس والاضافة الى الفطر يعارضه الاضافة الى الراس وهي تحتمل
الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب ش هذا جواب سوال وهو ان الاضافة
آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فتدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف
الى الراس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف فهذا
الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز
لا يجري في التضاعف م وايضا وصف المؤنة ش اي في قوله عم ادوا عمن تمونون
يرجح سببية الراس م وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض
النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو نفع
الارض ش حال عن الخارج م عبادة ش اي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج
فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب م وكذا الخراج ش اي سببه الارض النامية م
الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل ش وهو
الارض م عقوبة باعتبار الوصف ش وهو التمكن من الزراعة م لان الزراعة عمارة
الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا ش اي لاجل
ثبوت وصف العبادة في العشر ووصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا
خلافا للشافعي م وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما
نسب اليه من سرقة وقتل وللكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة وللشرعية
المعاملات البقاء المقدر ش اي للعالم م وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة

كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما ترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل
تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان
كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا
وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت
في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو
سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في العكس يختص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط
محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة الشرط او دلالتها
نحو المراة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلة وعنده منع
الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا تعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف
اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن
الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان
الزوج خير امراته وآخران بان المراة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق
ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة
فان قال ان كان قيد عبدي عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد
شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان
قيمته عند ابي حنيفة لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده والعلة لا يصلح
لضمان العتق وهي العلة قضاء القاضي وانما لا يصلح للضمان لكونه غير متعد فانه
قضاء بناء على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود
الشرط فان العلة يصلح للضمان لانها اثبت العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان
لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا في السر عطف على المثالين
المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه

علة يصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض
مانع من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا يصلح لاضافة
الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير
ملكه بخلاف ما اذا اوقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد
الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل
مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق
الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط متاخر عنها وكذا
اذا فتح باب قفص او اصطبل فخلا فالمجد له ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على
فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان الفعل طبيعي للطير كالسيلان للماء ولنا
انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كما لحلل لمثل على سني الارسال واذا قال
الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اي للحافر لانه يدعي صلاحية
العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط وهو يتمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى
الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين
فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا يطلق و
بالعكس يطلق خلافا لزفر صورته ان يقول ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق
عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط
عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان
الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متاخر عن وجود صورة
العلة كدخول الدار مثلا وهنا علة الزنا لا يتوقف على احصان حدث متاخرا فعلم
ما ذكروا وهو ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة

وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم

اي ان يوجد م وهو تفسير الشرط المتعلق لا الشرط المحض كالشهادة للنكاح و
الغسل للتصرفات ونحوهما ش كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والبدن والمكان
لما فالشرط المتعلق متأخر عن صورة العلة أما الشرط المحض فلا يجب تأخيره عن وجود
العلة كالغسل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط
ولهذا الاشكال احتيج في حاشية والجواب عنه ان الشرط اما متعلق واما محض والمحض
قسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان
يكون متقدما كالوضوء للصلوة والغسل للتصرفات فاما ما هو متأخر فالقوي ما هو متعلقا
لان الحكم مفارق للشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في
معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على
العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان
يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان
لا نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قال م ثم ان كان الاحصان علامة
لا شرطا ش اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة م يثبت بشهادة الرجال مع النساء
فان قيل يجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنا ومولاه كافر انه
اعتقه ش اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها
يعني ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنا بان مولاه
اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه
والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر م قلت شهادة النساء مختص
بالمشهود به دون المشهود عليه ش اي في عدم القبول فان العقوبات لا يثبت بشهادة
الرجال مع النساء م فانها يثبت العقوبة وشبهها لا يثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن
شهادة الكفار ضررا بالمشهود عليه ش وهو تكذيبه ورفع انكاره م وهي لا يصلح لذلك ش

اي شهادة الرجال مع النساء يصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم م وشهادة الكفار
بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم ش اي شهادة الكفار تتضمن
في هذه الصورة ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اعتقه لانه يثبت عليه الرجم م فلا يصلح
لذلك ش اي لا يصلح شهادة الكفار للاقرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع
انكاره م وعلى هذا ش اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا
يثبت به العلة م قالا ان شهادة القابلة على الولادة يقبل من غير فراش اي في
البنوة وللتفرق عنها زوجها م ولا حبل ظاهر ش عطف على قوله من غير فراش م
ولا اقرار به ش عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار الزوج بالحبل م لانه لم
يوجد هنا ش اي في شهادة القابلة م الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه ش اي
شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد م فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق
فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق ش وعند ابي حنيفة لا تقبل لانه اذا لم يوجد
سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد
الثلاثة م وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل واذا علق
بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها في حقه ش اي في حق الطلاق م
عندهما لانه لا يثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها الا عند ابي حنيفة لان الولادة
شرط الطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته ش اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات
حكمه م وهو الطلاق ش كما في العلة م فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات
حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا يتعدى ش اي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية
لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه
وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة م كما في
شهادة المرأة على ثيابة امة بيعت على انها بكر في حق الرد ش فان شهادة المرأة لا يقبل في حق

الرد فان شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في حق البكارة والثيابة
فكذا هنا م بل يحلف البائع وقال الشافعي رح الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز
عن اقامة البينة يعرف ذلك س اي كونها كبيرة اي حين العجز عن اقامة البينة ان القذف
حين وجد كان كبيرة م لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط
الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه س اي على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط
الشهادة عند الشافعي وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط
اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد م بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي س اي لا يمكن
اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز
فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي علم بسقه فان تحقق العجز يظهر
ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز ظهر انه كان مقبول
الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف م قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة
على الزنا مقبولة حسبة س احتسابا لله تعالى م وهو س اي القذف م لا يخلو الا ان يوجد الشهود فلو ا
مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا س اي لرد القاضي شهادة
الرامي م والعفة اصل لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة س لما عرفت ان الاصل لا يصلح حجة
للاثبات بل للدفع فقط م ثم ان اتى بالبينة ش على الزنا من غير تقادم العهد م بعد ما جلد يبطل
رد شهادته وكذا ان اتى وان تقادم العهد ش اي اذا اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي
لكن بعد تقادم العهد م يبطل الرد س اي رد شهادة الرامي م ولا ينفذ الحد س اي حد الزنا
على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد

باب المحكوم به

وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وماله وجود اي شرعي فالاول بعد ان يكون متعلق
حكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم اخر اولم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل
ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم اخر وهو الملك اولم يكن سببا لحكم شرعي كالصلوة

ش المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وماله
وجود شرعي مع وجوده الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد ان يكون
كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي اخر اولم يكن شرعي فحصل اربعة انواع الاول ما
ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي اخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم
شرعي وهو وجوب الحد الثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه ليس سببا
لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام و الثالث
ماله وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع
ماله وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة م والوجود الشرعي بحسب اركان
وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير
اللازمة يسمى صحيحا والا فكذا س اي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا
م وان لم يوجد س اي الاركان والشرائط م يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه
فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول ش اي ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف
المذكورة م ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب
او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه
وكل يشتمل على الاصل ويلحق به الزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى لو
تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الشرع بل هذا عند بعض علمائنا اما عند البعض
فالايمان هو التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها س
اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية م انما قال صح ايمان المكره في حق الدنيا
ولا يصح ردته وزوايد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط
لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه ش اي لان الخراج
متردد بين الامرين لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول م وهو المؤنة س غالبة

ش على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف م ومؤنة
فيها عبادة كالعشر فلا يبتدى على الكافر لكن يبقى عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند ابي
يوسف رح يضاعف لانه فيه ش اي في العشر م معنى العبادة فالكفر ينافيها من كل وجه
فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اذ هي ش اي المضاعفة م اسهل
من الابطال اصلا ش اعلم ان محمدا قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم
فقال ابو يوسف رح ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغير العشر
اما الخراج فلان فيه معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج
على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي الفاء يرجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد
من تغير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف م وعند ابي حنيفة رح ينقلب
خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل ش وهو الخراج لان
التضعيف يثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك
الطايفة كفار لا يوخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يوخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم
م وحق قايم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنايم والمعادن وعقوبات كاملة
كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير
والبالغ الخاطئ مقصر فلزمه الجزاء القاصرة ولا في القتل بسبب ش اي لا يثبت حرمان
الميراث في القتل بسبب كحفر البير والشاهد اذا رجع لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة
م وحقوق دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب ش كحافر
البير م لانها ش اي الكفارات م جزاء الفعل والصبي ش اي لا تجب الكفارة على الصبي
م لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي فيهما ش اي في المسبب والصبي م لانها عنده ضمان
المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تع والكافر ش اي لا تجب الكفارة على الكافر م لوصف
العبادة وهي ش اي العبادة م فيها غالبة ش اي في الكفارات م الا كفارة الظهار ش

فان وصف العقوبة فيها غالبة م لانه ش اي الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر
ش اي وصف العقوبة غالبة فيها م لقوله عم فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب
على الخاطي ولان الافطار بعد اليمين فيه شبهة الاباحة ش ثم ورد على هذا ان الافطار
عند الظلم يكون فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا
الاشكال قال م لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار
ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجب الراجح بالوصفين ش اي
العبادة والعقوبة م وهي ش اي الكفارات م عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجد
في الشرع ما هذا شانه ش اي ما يكون عقوبة وجوبا واداء م كاقامة الحدود م ولم
يجد على العكس ش اي لم يجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال م اجزا
لمن هو اهل لم ينعكس م حتى يسقط بالشبهة كالحدود ش يتفرع على ان كفارة الفطر عقوبة
م والشبهة قضاء القاضي في المنفرد ش اي المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي
شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا
خلافا للشافعي م وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صايما
ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف
وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تع عندنا وهذه
الحقوق تنقسم الى اصل وخلف فخلف الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا
في احكام الدنيا ش اي صار الاقرار المجرد قايما مقام الاصل في احكام الدنيا م ثم اداء احد
ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه ش اي لما كان اداؤه اصلا
واداء الوالدين خلفا عنه اذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فحكم بانه
اصالة لا بكفره بعده م ثم تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما
ش اي اذا عدم الابوان م وكذا الطهارة والتيمم لكنه ش اي التيمم م خلف مطلق عندنا

بالنفس ش اى اذا عجز عن استعمال الماء لكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرايض
بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد م وعنده خلف ضرورى ش اى التيمم خلف عن الماء عند الشافعى
عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة م حتى لم يجز اداء الفرايض بتيمم واحد وقال ش عطف على قوله
لم يجز م في اناء فيه نجس فطاهر يجزى ولا يتيمم ش فيتوضأ بماء يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء
على ان التيمم خلف ضرورى ولا ضرورة هنا م وعندنا يتيمم اذ يثبت العجز بالتعارض ش اى بين
النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضرورى م ثم عندهما التراب خلف
عن الماء ش فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله م
فيجوز امامة المتيمم للمتوضى ش كامامة الماسح للغاسل م وعند محمد وزفر التيمم خلف عن التوضؤ
فلا يجوز ش لان المتوضى صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل القوى صلوته
على صاحب الخلف الضعيف كالا يبنى المصلى بركوع وسجود على المومى م وشرط الخلفية امكان
الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه بعارض كما في مسئلة مس السماء بخلاف الغموس

باب المحكوم عليه ولا بد من اهلية للحكم وهى لا تثبت الا بالعقل فالوا هو نور
يضى به طريق يبتدا به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتدى المطلوب للقلب اى نور
يحصل باشراق العقل الذى اخبر النبى عم انه من اوايل المخلوقات فكما ان العين تدرك المحسوس
فاذا وجد النور الحسى يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اى النفس الانسانية مع هذا النور
العقلى وقوله طريق يبتدا به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة
ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة ومن بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك
الغايب من الشاهد او ينزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب
استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يتوصل الى النظريات ثم علم النظريات
منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هى
مناط التكليف ش اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا في كتبهم وفسره

بالشمس كما ذكر في المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتفصيل بعينه مسطور في كتب الحكمة وتكلم انهم
اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول
شى خلقه الله هو هذا الجوهر وقد قال عم اول ما خلق الله هو العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف
هذا الجوهر الذى اخبر النبى عم انه من اوايل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر قوله
هو الله نور السموات واتفاقه يطلق العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن
ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق
عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بنور الشمس فاذا اشرق خرج ادراك العين
من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هنا هذا النور المعنوى الذى حصل باشراق ذلك الجوهر وقد
يطلق العقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم وهى قابلة النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها اربع
مراتب كما ذكرت في المتن فسمى الاول العقل الهيولانى والثانى العقل بالملكة والثالث العقل
بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فيقال علم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات وقوله يبتدى به يلزم من هذا الكلام ان يكون
للدرك الحواس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلى بداية ونهاية ونهايته درك الحواس
هو بداية الادراك العقلى فاعلم ان بدايته درك ارتسام الحواس المحسوس في احد الحواس
الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس
المشترك في مقدم الدماغ وهو الذى يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة
الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعانى الجزئية ثم بعده الحافظة وهى
خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ ياخذ المدركات من الطرفين ويتصرف فيها
ويركب منها مركبات وتسمى متخيلة ايضا فهذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا شرع
النفس الانسانية من المفكرة علوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله
اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله هو م ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل

كمعرفة الصانع سبحانه وليس علمها نظرية وأما سمعيل وليس علية فاذا اكتسب العلة وحركت
البدن الى ما سوخير وعما سوى شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها س انه يستدل بهذا
التحرك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس للاشراق ذكر الجوهر وانما يستدل لان
النفس لا محالة آمرة للبدن بحركة الى ما سو خير عندها وعما سوى شر عندها والجوهر المذكور
قابل الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر ومن لا يحصل الا بالقابلية
المذكورة واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة
لحركته ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر
دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال م ثم لما
كان العقل متفاوتا في افراد الانسان س وذكر التفاوت انما هو بزيادة قابلية بعض
النفوس ذكر النفس والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدا الفطرة ونقصان
قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة م متدرجا من النقصان الى الكمال
ش بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير اشد تناسبا بذلك
الجوهر ويزداد استفاضتها بانواره واستضاءتها بلمعان آثاره فالقابلية المذكورة
سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية م والاطلاع
على حصول ما ذكرنا لاجل التكليف متعذر فقدره الشرع بالبلوغ اذ عنده تتم التجارب
بتكامل القوى الجسمانية التي هي مركب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في
باب الامر الخلاف في مسالة الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل س هذا
فرع مسالة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر م فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان
بالايمان حتى ان لم يعتقد كفرا وايمانا يعذبان وعند الاشعري يعذران فلم يعتقد كفر
شاهق الجبل فيقضي حاله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن
ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه س ان الشرع مبني على العقل لانه مبني على

معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وبهذه الامور لا يعرف
شرعا بل عقلا قطعا للدور ولكن قد يتطرق الخطأ في العقليات م فان مبادي الادراك
كانت العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فان مبادي الادراكات
العقلية الحواس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط ويقتضيات الافكار
كما يرى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط
بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكورة في مسألة الجبر والقدر ومسألة
الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيها م
فهو وحده غير كاف س اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على
ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه يتوجه العقل الى الاستدلال
او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتنوعة
المذكورة في المتن ومن قوله م فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان س لعدم استيفاء مدة
جعلها الله علما لحصول التجارب وكمال العقل م ولكن يصح منه س اعتبارا لاصل العقل و
رعاية للتوسط جعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب م والمرا
هقة ان غفلت عن الاعتقاد بان لا تبين عن زوجها خلافا للمعتزلة وان كفرت تبين س
فانها ان لم يدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكنها ان توجه
علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام
اذا لم يحصل التوجه م وكذا الشاهق س اي لا يكلف م فلو مضى زمان يحصل فيه التجربة ويمكن
يكلف ولا يقضي فانه الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عقوبة بدون دار
الاسلام فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاول فبناء على الذمة
وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ
اخذ ربك س من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى لانه

الاية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى ور
بوبيته والاشهاد عليهم ودليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق يجب للرب
سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فثبت انه الذمة
بالمعنى اللغوي والشرعي م فقال وكل انسان الزمناه ش طائره في عنقه العرب كانوا
ينسبون الخير والشر الى الطائر فان ترسا تيامنوا به وان خرج بارحا تشاءموا به فاستعير
الطائر لما هو في الحقيقة سبب الخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها
وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر والزمناه عمله لزوم القلادة
العنق اي لا ينفك عنه ابدا فقد دلت الاية على لزوم العمل الانسان فمجاز ذكر اللزوم وهو الذمة
بقوله في عنقه استعار العنق لذكر الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة
او الغل العنق م وقال الله تعالى وحملها الانسان ش فهذه الاية تدل على خصوصية الانسان
بحمل اعباء التكاليف اي وجوبها عليه فثبت بهذه الايات ان للانسان وصفا هو به
اهل لما عليه وقد فسر الذمة بوصف يصير به اهلا لما له وعليه وكان دليل في هذه الايات على شيء
يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات
المقصود وان الدلائل الدالة على الوصف الذي يصير به اهلا لماله فكثيرة منها قوله تعالى وما
من دابة في الارض الا على الله رزقها ونحوه وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا م فقبل
الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن
الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما امكن اداؤه يجب وما لا
يمكن فلا كحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب ش اي على الصبي وهذا اعم من قوله
فاذا ولد م لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة شبيهة بالمؤن
او الاعواض كنفقة القريب ش نظير الصلة التي تشبه المؤن م والزوجة ش نظير الصلة التي
تشبه الاعواض م لا صلة تشبه الاجزية ش اي لا يجب م فلا تحمل العقل ش اي لا تحمل الصبي الدية

م وان كان عاقلا ش في هذا الكلام ابهام م لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل
ولا العقوبة ش اي لا يجب على الصبي العقوبة م كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على
ما مر ش في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا
يوصف بالتقصير م واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فظاهرة ش لان الصبي
سبب العجز م واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة ش فصارت كالبدنية
م ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة
وتجب عندهما اعتبارا ش اي اكتفاء م بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج
يجب على الاصل المذكور ش وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا م قلت لو وجب اداء
الصلوة على الحائض والحيض ينافيها تظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط
اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء والاداء حرج ش اي يحتمل ان يكون اداء الصوم
واجبا م ولان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه معهما ش اي عدم جواز الصوم من الحائض والنفساء
خلاف القياس فيتعدى الى الخلف ش اي ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء م والجنون
الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه ش
اي الاغماء م قلما يستوعب شهر رمضان واما الثابتة فقاصرة وكاملة وكل منهما على نوعين كذا ذكر ش
اي اهلية الاداء القاصرة وهو عقل الصبي وللمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ
غير المعتوه فالمتعلق بالقاصرة اقسام فحقوق الله كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عليه السلام
مروا صبيانكم ش بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا م واما الضرب
للتاديب ش جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس اهلا لها فاجاب
بان هذا الضرب للتاديب والصبي اهل للتاديب م ولانه اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد لا
ينعدم شرعا الا بحجر ش اي بحجر الشرع م وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا
في لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فمضافان الى الكفر الاخر

ش اي فقاصرة وكاملة اهلية الاداء
الكاملة ثابتة بالعقل م والفرقة
القاصرة ثبتت بالعقل القاصر

ش جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا
يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية
لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما تضافان الى الكفر الآخر لا الى الاسلام م وايضا هما من ثمرات
الايمان وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين الابدية انما يثبتا تبعا
ولم يعد اضرارا ش حتى لو كانا ضررا لا يلزمه تبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما
هو ضرر محض م واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزم احكام
الاخرة س لانها تتبع الاعتقادات والاعتقاديات امور موجودة حقيقة لا مرد لها كالعلم
الامور الشرعية م وكذا احكام الدنيا لا تنافي س ابدا لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا
والاحكام المقصودة في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية وما كانت ثابتة ضمنا ثبتت
وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا اما هو ضرر دنيوي م على انها يلزم تبعا ايضا س
اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه بتصرفاتهما العقلاء
قصدا م واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه
فان آجر المحجور س اي الصبي المحجور او العبد المحجور م نفسه وعمل يجب الاجرة استحسانا س وفي القياس
لا يجب الاجر لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر
فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب م لكن في العبد بشرط
السلامة حتى ان تلف فيه يضمن س اي ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستاجر م
بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر وانما قال لا يستحقان الرضخ س الضمير يرجع الى
الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة م ويصح صرفهما
وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن الولي اذ في الصحة اعتبار للآدمية وتوسل الى درك المضار
والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا س عطف
على قوله فما كان نفعا م كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه فان اذن وليه ولا بمباشرة

نسخه

ش اي لا يصح بمباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي م الا القرض
للقاضي س وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي
اقدر على استيفائه م فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها س حاصله
اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي واحتمال ان العين ربما تهلك فيقرضها القاضي ليلزم
في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها م وما تردد بينهما س اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء
ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشترى في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل من
ملكه ضرر م يصح بشرط راي الولي لانه س اي الصبي م اهل حكمه اذا باشر وليه فكذا اذا باشر
بنفسه براي الولي ويحصل بهذا س اي بمباشرة الصبي براي الولي م ما يحصل بذلك س
اي بمباشرة الولي م مع فضل بصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم اذا دار
س اي تصرف الصبي براي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر م عند ابي حنيفة رح بطريق
ان احتمال الضرر في تصرفه يزول براي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الا
جانب ولا يملكه الولي فاما من الولي س اي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش م ففي رواية
يصح لما قلنا س انه يصير كالبالغ م وفي رواية لا لانه س اي الصبي م في الملك اصيل وفي
الراي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الراي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ
ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة س اي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار
كان الولي باع من نفسه مال الصبي بالغبن م فاعتبرت س اي شبهة النيابة م في موضع التهمة
س وهو ان يبيع الصبي من الولي م وسقطت في غير موضعها س اي في غير موضع التهمة
وهو ما اذا باع من الاجانب م وعندهما س متعلق بقوله ثم اذا عند ابي حنيفة
م بطريق انه س اي تصرف الصبي م يصير برايه س اي براي الولي م كمباشرته س
اي الولي م فلا يصح في الغبن الفاحش اصلا س اي لا من الولي ولا من الاجانب م
واما وصيته س اي وصية الصبي م فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث س فاذا

لان نفع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يبدون الكف سائلين
وانما ذكر الوصية لانها يرد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الآخرة مع انه لا يزول
الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي
الوصية ابطال الارث م ضارا شرع في حق الصبي ش فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث
حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي م الا انها شرعت في حق البالغ كما الطلاق ش
جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ
فاجاب بانها شرعت من البالغ وان كان ضررا كالطلاق فصل الامور المعترضة
على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون ش وهو اختلال العقل بحيث يمنع
جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا م وهو في التكليف يسقط كل العبا
دات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحين لم يمكن الاداء سقط
الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية
الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف هذا ش
اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون م اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا
فانه يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق ش بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا في كل
واحد من الصورتين الممتد يسقط وغير الممتد غير مسقط عنده م ثم الامتداد في الصلوة بان
يزيد على يوم وليلة ساعة وعند محمد بصلوة فيصير الصلوات ستا وفي الصوم بان يستغرق
رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد ره وعند ابي يوسف ره اكثره كاف ش اي
الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة م واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقد وذلك
لا يكون حجرا ش وانما قال هذا جوابا لسوال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة
التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع
محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق الحجر م ويصح تبعا ش عطف على قوله فلا يصح

م واذا اسلمت امراته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات
فانه يواخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي ش في اول فصل الاهلية وهو قوله
لحقوق العباد وما كان منها غرما وعوضا يجب م ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب
الحجر وانما هو في الاقوال ضعف عباراته ومنها الصغر ش انما جعل الصغر من العوارض
مع انه حالة اصلية للانسان في مبدا الفطرة لان الصغر ليس بلازم لماهية الانسان اذ ماهية
الانسان لا تقتضي الصغر فيعرض بالعوارض على الاهلية بهذا المعنى اي حالة لا يكون لازمة
للانسان ويكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته
سو فالاصل ان خلقه على صفة يكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون من
مبدا فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور
فيكون من العوارض م فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية
الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس
الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة
لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل ش تعقيب لقوله لكن
التكليف والعهدة عنه ساقطان م ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان
الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء ش انما قال هذا لان الحرمان عن
القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل يعجل باخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس
من اهل الجزاء بالنص فلم يحرم ولا اشكل هذا بالحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق
الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية بالرق ومنها العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط
كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين م وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا
الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر عنه على ولي المجنون بخلاف
الصبي والفرق انهما ش اي الجنون والعته م غير متقدرين والصبي متقدر ومنها النسيان وهو

لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه فيما يقع فيه غالبا لا في
حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالأكل في الصلوة مثلا فان حاله مذكرة وأما لا
بتقصيره اما ان يغلب عليه الطبع كالأكل في الصوم او لا يوجد لانه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول
ليس بعذر بخلاف الآخر من فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم
وهو ما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تأخير الخطاب لا الوجوب اي
نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عم من نام عن صلوة الحديث
وابطل عباراته س اي ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تأخير الخطاب
م لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه
لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء س وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة
ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب م وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبي
عم وهو فوق النوم فيما ذكرنا س لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة
بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف
سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم لان ايراث
التنبه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات
ويكون حدثا في كل حال س اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا
بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم
فمنافاة الاغماء لما سكن اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال
لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج م ولما كان نادرا
في الصلوة منع البناء وهو في العكس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان
يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة
لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء

عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك ثم يكون
حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في
شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده س اي لا يحتمل التجزي م لانه يلزم من
تجزيه تجزي الرق فكذا الاعتاق ازالة الملك عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فعتق البعض
عتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة يتجزى اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف
في حقه ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض اما شرط العلة
ففي الابتداء ثبوت حق العبد مع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زوال
س اي زوال حق الله تعالى م يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد
الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح منهما الحج
س اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق
من الواجب بخلاف الفقير م لان منافع بدنهما ملك للمولى الا ما استثني في الصلوة والصوم
ويصح من الفقير لان اصل القدرة بسلامته واما الزاد والراحلة لتيسير الوصول ولا يبطل مالكية
غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة
س سواء كان اقر بها المأذون او المحجور اذ ليس فيها الا القطع م وبالقائمة من المأذون
واما من المحجور فيصح عند ابي حنيفة مطلقا س اي في القطع ورد المال م وعند محمد لا يصح مطلقا
وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة
والحل والولاية فيتنصف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضم اليها مالية الرقبة والكسب
فيباع فيه دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك س اي اذا استهلك مال الانسان م
والتجارة لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن ودخل بل يؤخر الى العتق
وينصف الحل فينصف المحل في حق الرجال س اي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان م وبا
عتبار الاحوال في حق النساء كما سبق س في فصل الترجيح اي يحل للامة اذا كانت متقدمة

على الحرة والاجل اذا كانت موقوفة عنها او مقارنة م ويتنصف الحد والعدة والقسم والطلاق
لكن الواقع لا يقبله ش اي التنصيف م فتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية
فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما اعتبر بالنساء يجب
ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات
فان انتقص مالكيته في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف ولما كان احد
الملكين وهو ملك النكاح والطلاق بما يناله والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتقص
بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر
بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة اما المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال
دون الآخر فتنتصف ديتها ش اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو
ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة
فيكون هذا نقصا عن قيمة الحر اي ديته لا نصفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول
خطأ عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم اما المرأة الحرة فان ملك المال
ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على
هذا التقرير في خاطري اعتراض ضعيف م لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا يوجب
الاكمال فيما هو من باب الازدواج ش اي لو كان العلة لنقصان دية العبد عن دية
الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطلقا في جميع الصور ولا يكون
الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا ما ذكر ان
احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج
كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليس ما ذكروا
اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت م وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه
ش اي في العبد م المالية فلا ينتصف لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو
اهل للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بالاهلية عندنا وعند الشافعي لا بل هو
كالوكيل ش وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم الاذن
سائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة م لانه لما لم يكن اهلا
للملك لم يكن اهلا لسببه قلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته و
ادنى طرقه اليد على انها ش اي اليد م ليست بمال ش فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه
مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالكا م وهي الحكم الاصلي في التصرفات ش اي اليد
هي الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه
ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد م وملك
الرقبة انما شرعت لتكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص الملك بالشيء
فينقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتعامل ونحوهما فثبت ان المقصود في
التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما شرعت ضرورة الكمال ملك اليد فيبطل ما قال
لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا تكون خالية عن المقصود
لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد م فاما الملك ش اي ملك الرقبة م وانما
هو حكم ضروري ش اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته وانما هو ضروري فان شرع لشيء
آخر واذا كان كذلك فعدم الاهلية لما هو المقصود بالذات يوجب عدم الاهلية للشرع
لاجله اما عدم الاهلية لما هو المقصود بالغير لا يوجب عدم الاهلية لما يكون وسيلة اليه لاسيما اذا
كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسألتنا م فاليد ثابتة له والملك للمولى خلافة
عنه ش اي يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشرة م وهو كالوكيل
في الملك ش اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئا يثبت الملك للمولى
كما يثبت الملك للموكل في شراء الوكيل م وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل
المأذون ش اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في كثير من الصور ومنها

مرض المولى وعامة مسايل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف في حال
مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى
دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو
كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما
عامة مسايل المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون
الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني
وكذا اذا مات المأذون الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن
لانه في حالة ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا نيابة اذا
وكل بخلاف المأذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل م وهو معصوم الدم كالحر لانها
اي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم م بناء على الاسلام ودار الاسلام فيقتل
الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد وعلى هذا قلنا في الحج ش ان منافعه ملك المولى الا ما استثني
م فلا يستحق السهم الكامل ونافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء
واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى
كان شهادته بهلال رمضان ش فانه تقتضي صوم رمضان اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس
ولا يشترط الولاية بمثل هذا م وهو في ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب
دفعه جزاء ش اي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس
باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطاء لان الدية صلة في حق
الجاني كانه تبرع ابتداء عوض في حق المجني عليه فيكون للتلف غير مال نافي الوجوب على العبد
ولكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب اطلاق التلف عليه فصارت رقبته جزاء م الا ان يختار
المولى الفداء فيعود الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما
يصير كالحوالة ش اي الارش اصل في باب الجنايات خطاء لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش

لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصار رقبته جزاء لكن
لما اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا تفوت العبد صار وجوب الفداء عايدا الى الاصل
لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة ره وعندهما يكون
كالحوالة حتى يعود حق الجناية في الدفع م ومنها الحيض والنفاس ومما لا يبعد ان الحيض
لا ينافي الطهارة عنها شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي في اهلية لكنه
لما كان فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافة
كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت ش الضمير في وهو راجع
الى الموت والضمير في كان وفي فيوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة
لان يقوم الغير مقامه م مستندا الى اوله ش اي اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر
فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله فاذا اتصل به ثبت الحجر
مستندا الى اول المرض م في قدر ما يصان به حقهما فقط ش اي حق الغريم والوارث
وقوله في قدر متعلق بالحجر م فيجوز النكاح بمهر المثل ش ففي مقدار مهر المثل لم يتعلق حق
الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء النسل وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق
به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما الا حق
لما فيه م وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض اذا احتيج اليه وما لا يحتمله ش اي
الفسخ كالاعتاق م يصير كالمعلق بالموت ش اي لا ينفذ العتق فان كان على الميت دين
مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ
على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين م والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع
جوزها نظرا له ش اي للمريض ليتدارك تقصيرات ايام الحيوة م في القليل ليعلم ان الحجر و
ترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه
ش اعلم انه هو فرض اولا الوصية للوارث لقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك

خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم نوآ نسخه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول
م بطلت ش اي الوصية للوارث م صورة ش بان بيع المريض عينا من التركة من الوارث
بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لانفاذه م ومعنى ش بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية
معنى م وحقيقة ش بان اوصى لاحد الورثة م وشبهة ش بان باع الجيد من الاموال الربوية بردي
منها م وبفوت الجودة ش عطف على قوله بطلت م في حقه ش اي في حق الوارث م كما في
الصغار ش اي ان باع الولي مال الصبي من نفسه بفوت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة
م ولا يتعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقهم ش اي في حق الورثة والغرماء
حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويبطل باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق
بعض الغرماء يشاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة م
ومعنى فقط في حق غيرهم ش حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة م لا يسقط اعتاق
المريض ش هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة
من حيث المعنى فقط بالنسبة الا غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد يتعلق حقهم بالمعنى
لا بالصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض العتاق
لكن لا يسقط من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء
الثلث ان لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق م بخلاف اعتاق
الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط ش فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا
فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد
غناه فمعتق الراهن حر يرث بدون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة
المكاتب فلا يقبل شهادته م ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام ها دنيوية واخروية اما الاولى
وكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا
بالعين بقي ببقائها كالوديعة لانها ش اي العين م هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا

ان ينضم اليها ش اي الى الذمة م مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما ش اي
الكفالة لا يجوز الا ان بقي عنه مال او كفيل م ويلزمه الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته كما اذا
حفر بيرا او قع حيوان بعد موته لان ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما
ما شرع لحاجته فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى ترتب منها حقوقه ولهذا
بقي الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته
الى استطاع اثر الكفر والحرية اولاده واما المملوكية فتابعة هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت
اليد ش اي مالكية اليد في باب الكتابة وهو جواب سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه
الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم
بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية
الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة
والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة يبقى ضمنا لا قصدا م وتبنى الارث
نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبت سببا وهو مرض الموت يحجز الميت عن ابطالها فكذا اذا تبنى
ش اي الخلافة م نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به ش اي بالموت وانما ثبت به الخلافة
لان تعلق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة ثبت في الموصى به م فيكون سببا ش
اي التعليق بالموت سببا م في الحال للعتق ش بخلاف ساير التعليقات لانه ش اي الموت م
كاين يقينا ش فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كاين يقينا
قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق
بامر كاين لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة م
فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما يسقط
لانه لما استفرشها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل ش
وهو ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه م قلنا ان المالكية يبقى دون المملوكية ش قلنا

المراة بقتل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان المالكية حق له فسقط بخلاف مملوكها لانها حق
عليها واما لا يصلح لحاجته فالقصاص س لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار وغيظ القضا
الطبوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه م فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى
يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا والقياس اي الظاهر
ان القصاص يجب ابتداء للورثة م قال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث حتى لا ينتصب
بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب س اي القصاص م مالا وهو يصلح لحوائج الميت
تصرف الى حوائجه ويورث عنه واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض
المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا
كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل على بانه الكافر س اي اعتقاده م في حكم لا
يحتمل التبدل س كعبادة الصنم مثلا م باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا س بخلاف الاحكام
القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم م واما في حكم يحتمله فدافعه للتعرض فقط عند
الشافعي رح س اي ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عم اتركوهم وما يدينون م فلا يحد الذمي
بشرب الخمر وعند ابي حنيفة هي دافعة له س اي للتعرض م ولدليل الشرع في حكم الدنيا استدراجا
ومكرا او زيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فهما س اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج
تقريب الله هو العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا
فيوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب
يعرض عن مداواة العليل عند اليأس فصورة التخفيف والاهمال يوقعهم في زيادة ارتكاب
المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله اهملناهم فظنوا انا اهملنا
وكما قال تع سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم
ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال نوله ما تولى الاية م فيثبت عنده ش اي عند ابي حنيفة م
تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى اذا دخل فيه ش اي في

نكاح المحارم م لم المسلم يكون محصنا س فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند ابي
حنيفة رح ان وطيه في هذا النكاح لا يكون زنا م فيحد قاذفه ويجب به النفقة س اي بنكاح المحارم
م ولا يفسخ س اي نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين م الا ان يترافعا س ثم اقام الدليل
على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله م لان تقوم المال و
احصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض س تقريره
ان ديانتهم يصلح دافعة للتعرض اتفاقا وواقعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اي في الاحكام
التي يصلح ديانتهم دافعة لها اتفاقا ولم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا
فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير فثبتا
م ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه ش هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك
التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم
في الربوا ليس هو الحل لقوله تع واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا
الجواب نظر وهو ان قوله بانهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم
الصحيحة دافعة لها فان ديانة الكافر لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان
باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرائع الا انه كان في شريعة ادم
لضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عم فاز نكاح المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا
سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فارتكابهم ذلك
يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم
بما في كتبنا فافهم م فان قيل ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر
وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته لا يرث بالزوجية س
اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب
النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في الاصل والفرع لكنهما

منه رجان نحو حكم هو بمنزلة الجنس لها وهو ان ديانتهم غير متعدية م قلنا ثبت بديانتهم
بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو ش ان التقوم م شرط للضمان
لا علة وكذا الاحصان ش اي الاحصان المعتبر م شرط لوجوب الحد على القاذف م فلا يكون في اثباتهما
ش اي في اثباتنا التقوم والاحصان م اثبات الضمان والحد ش بل الضمان والحد انما يثبتان
باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم التعدي لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم
التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك م واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا
متعدية ولانها لا تنافي ذاتا لصحة فهو ضد الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث
الاخر ش جواب عن السؤال المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقديره ان ارث البنت التي
هي زوجة ضرر بالوارث الاخر اما النفقة التي هي لبنت زوجة فيكون متعدية منهما م واما
عندهما فكذلك ش اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رح اما على قولهما فكذلك م ايضا ش
اي ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا م الا ان نكاح المحارم ليس حكما
اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة ادم عم لا يحل نكاح الاخت من بطن واحد
ش اي نكاح المحارم كان في شريعة ادم عم حكما ضروريا اذ لو لا جوازه في ذلك العهد لانقطع
النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة ادم عم
وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى من بطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا
من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما ولا شك ان التوأمين مخلوقان من ماء امد في
دفعة والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين امد فقاد دفعتين فالاخت من بطن واحد
اقرب من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تقتضي بالبعد لم تحل بالغرابي فعلم ان
الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل
نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم
اذ بعد قيام دليل الشرع عليهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد

دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان الحل واذا ثبت هذا في نكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان
ولا لحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم م وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة ش
اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ بها حد القذف
بها قوله وايضا عطف على قوله اي نكاح المحارم الى آخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف
عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال
وايضا م ولا تجب النفقة ايضا ش عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ويعني
بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف م اما على الدليل الاول فظاهر ش وهو ان نكاح
المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب
النفقة م واما على الثاني ش وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة م فالنكاح لكن النفقة
صلة مبتداة فلا تجب به كالميراث اذ لو وجب يعتبر الزيادة متعدية ش فالحاصل ان المراد
بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح بهذا الدليل مع تسليم صحة نكاح المحارم
وكونها حكما اصليا في حقهم م والجواب ش اي جواب ابي حنيفة رح في النفقة م انها لدفع
الهلاك ش فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم
دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالهلاك
فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك
بدليل وجوبها مع غنى المراة فاجاب بقوله م وعنا ها لا بد في الحاجة الدائمة بدوام الحبس
واما جهل كما ذكرناه ش اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله وهو اما جهل لا يصلح عذرا
م لكنه دونه ش اي دون الجهل الاول م كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام
الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان متأولا بالقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما
لزمنا مناظرته والزامه فلا نترك على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع والجهل الباغي فيقتصر
باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام ووجب علينا كما

ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع ش اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث مو
جودا م والقتل حق ش فلا يكون مانعا من الارث م وكذا ان قتل عادلا ش اي لا يحرم الباغي
الارث ان قتل عادلا م لانه حق في زعمه ولايتنا منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة و
الديانة مختلفة ثبتت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف ش كان يجب مال الغير
متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان واما م
بعكس لان القول بانه يملكه مع القول بانه يضمن في غاية السقوط م وكجهل من خالف في
اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا ش فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه وانه لفسق م والقضاء بالشاهد واليمين ش اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان
لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان م او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء م على مذهب
سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة م والقصاص في مسألة القسامة ش فانه ان
وجد لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا ثم يقتل عمدا كان الدعوى او خطأ وهذا عند
الشافعي رح واما عند مالك رح فيقضي بالقود ان كان الدعوى في العمد وهو احد قولي
الشافعي رح وفيه خلاف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا وحديث العسيلة
من المشاهير م او الاجماع كبيع ام الولد ش فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه م حتى لا ينفذ
قضاء القاضي فيه ش يتعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضاء القاضي في هذه
المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع م واما جهل يصلح
شبهة ش عطف على النوعين المذكورين في الجهل م كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح الغير
مخالف للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع م او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء
ثم العصر به ش ذاكرا صحة ظهره ولم يذكر انه صلى الظهر بلا وضوء م ثم قضى الظهر ش بناء على هذا
التذكر م ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز ش بناء على جهله لفرضية الترتيب م يصح المغرب
لان الترتيب مجتهد فيه ش فلا يعتبر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا

لانه اداه ذاكرا صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رح لا يجب قضاء
العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان زعم وقت اداء المغرب ان عصره
جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم تجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء
العصر م وان لم يعد الظهر فصلى العصر على ظن ان الظهر جائزة ش اي صلى الظهر
بلا وضوء ثم العصر بوضوء ذاكرا صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم
الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا
آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا للحسن
بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم وايضا فيه خلاف زفر فانه
يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول مجزئة فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه
الفرض الثاني م لم يصح العصر ش اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء ذاكرا صحة
الظهر ولم يعد الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسألة المستشهد بها
من الاول لا الناسي م واذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل
واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد ش فان عند البعض لا يسقط
القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل م وكذا المحتجم اذا
ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه ش لان قوله عم افطر الحاجم والمحجوم صار
شبهة في درء الكفارة اذ هذه الكفارة مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسألة
السابقة م ومن زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه
فيصير شبهة في درء الحد ش حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة م لا في النسب والعدة ش اي لا
يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطء بشبهة م وكذا حربي اسلم
فدخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة ش اي لا يحد لان جهله يكون شبهة م لا ان زنى
مسلم ش اي زنى في دار الاسلام حيث يحد فان جهله بحرمة الزنى لا يكون شبهة لان الزنى

حرام في جميع الاديان م او شرب وهو مسلم ش اي يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة في
دار الاسلام والذي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد م
واما جهل عذرا ش هذا هو النوع الرابع من الجهل م كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا
اذا انزل خطاب ثم لم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قباء ش فانهم اذا بلغهم تحويل
القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا
يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله وهو وما كان الله
ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس م وقصة تحريم الخمر ش لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة
رضي الله عنهم يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر
اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا م اما اذا انتشر في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل
فانما يكون بتقصيره ولكن لم يطلب الماء في العمرانات ويتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا
الجهل بانه وكيل او ماذون ش اي يكون عذرا م حتى ان تصرفا لا يصح ش اي من الموكل
فان اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة
يتوقف كبيع الفضولي م وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد
والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار ش اي جهل
الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما
وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا
للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار غيرها لكن
قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت
عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها
خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة

وتركا للواجب عن علم ش اي صادرا عن علم ومعرفة م لم يكن سببا للسقط وما ذكر من
النظر ضاله فذلك جايز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وان احسن ش اي حجر السفيه بطريق النظر
م اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو سلب الولاية والعبادة والاهلية فهو اصلية والعذر الى
فيبطل فيكيس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر ش اي عند ابي يوسف رح
ومحمد رح م يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض والمكره ش
المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا يسعى
عليه والجارية ام ولد له وان مات كانت حرة لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح
في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم
بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى
يعتق من جميع ماله بموته ولا يسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو
اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراء فاسدا ويعتق
الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره حيث له الملك بالقبض فلو
ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو
في هذا الحكم يلحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لا يسلم له ايضا شيء من سعايته فيكون
السعاية الواجبة على العبد للبايع م وهذا الحجر عندهما ش اي الحجر المختلف فيه الذي مر
م انواع اما بسبب السفه فيثبت بنفسه ش اي بسبب السفه بلا احتياج الى قضاء القاضي
م عند محمد رح وبحجر القاضي عند ابي يوسف واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ الدين الى
التلجئة في المواضعة المذكورة مفصلة ش من بيع واقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع
الغرماء وان لم يكن سفيها ش متصل بما قبله وهو قوله فيحجر م واما بان يمتنع عن بيع ماله
لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا ضرب من الحجر ومنها السفر وهو لا يوجب خللا في
الاهلية ولا يمنع شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بلا فرق

المرض لا يبقى بعذره الصوم ويبقيه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي رح القصر
رخصة وعندنا اسقاط لقول عايشة رضها فرضت الصلوة في ركعتين ركعتين فاقرت
في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين وتسميته
التصدق لعدم افادة التخيير على ما مر ش اي في فصل العزيمة والرخصة م واما تعلق هذا
الحكم ش اي القصر م بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب ش اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب
وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال
القضاء لا يجوز القصر م ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم [illegible]
لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر
الصايم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه ش اي الصايم المقيم
اذا سافر وافطر لا تجب الكفارة عليه م واذا افطر ثم سافر لم يسقط ش اي الكفارة م
بخلاف ما اذا مرض ش والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن
اذا مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا
عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري م واحكام
السفر يثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة ش والسنة المشهورة ما روي
عن رسول الله عم واصحابه رضي الله عنهم انهم يرخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والتكبير
ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما
روينا م ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة ان نوى ما بعد
الثلثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع ش اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر
م وهذا رفع ش اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام رفع والمنع اسهل من الرفع م وسفر
المعصية يوجب الرخصة وقد مر ش اي في فصل النهي م على ان المعصية منفصلة عنه
فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر والرجل قد خرج غازيا

بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها
الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها باحكام الشرع ليس بعذر م لان الدليل
مشهور في حقها ش لان طلب العلم واجب عليها فدليل الشرع يجب ان يكون مشهورا في
حقها فبالجهل لا تعذر م وفي حق الامة يخفى ش لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فما
لدليل يخفى في حقها فتعذر بالجهل م ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة دفع زيادة الملك
ش هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر
تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة
اثنان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن
من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع لاسيما في المسايل التي لا يعرفها الا
حذاق الفقهاء م حتى يشترط القضاء ثمه لا هنا ش تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ
الزام ضرر وخيار العتق دفع ضرر م ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كشرب المضطر
والمكره ودواء ش كالبنج والافيون م وما يحدث من الحنطة او الشعير والعسل وهو كالاغماء
يمنع صحة جميع التصرفات من الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من محرم
او مثلث لانه انما يحل ش اي المثلث م بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم
فحده ش اي بالسكر من المثلث م وهو ش اي القسم الثاني من السكر وهو السكر من
محرم او المثلث م لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب
متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح عباراته وانما ينعدم
به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد
ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره
واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل
الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه

لكن انا عدا اذا صحا وصح اختلاط الكلام ش اى عدا السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر
والصحو ش وزاد ابو حنيفة ان لا يعرف الارض من السماء بوجوب الحد فقط وسنها الهزل و هو
ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقى ولا المجازى وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما و شرطه
ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالة س اى دلالة الهزل اى شرط الهزل ان يجرى المواضعة قبل
العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا م ولا يشترط كونه س اى كون الشرط وهو
المواضعة م فى نفس العقد س بل يكفى ان يكون المواضعة سابقة على العقد م وهو س اى الهزل
م لا ينافى الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم والرضا به فوجب
النظر فى التصرفات كيف تنقسم فيها م اى فى الاختيار والرضا م وهى اما من الانشاءات
او الاخبارات والاعتقادات اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فما يحتمله كالبيع
والاجارة فاما ان تواضعا فى اصل العقد س اى يجرى المواضعة قبل العقد بان يتكلم
بلفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع م فان اتفقا على الاعراض م اى قالا بعد التبايع
انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبنينا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما
وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا اى للمتعاقدين م
لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم س هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار
فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك م فيفسد العقد س كما فى الخيار المؤبد م لكن
لا يملك بالقبض منه فى البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه فيه لعدم
الرضا بالحكم س هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت فى البيع
الفاسد م فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه فى الثلث جاز س اى اجازاه فى مدته الايام جاز
عند ابى حنيفة رح وان سكتا جاز ايضا كما فى الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما الا يعقد
الاجارة بالثلث فكلما اجازاه جاز البيع كما فى الخيار المؤبد م لان اجازة احدهما س لانه
كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما م وعندهما لا يشترط فى الثلث وان

اتفقا على ان لم يحضرهما شئ ش اى لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة
او اعرضا عنها م او اختلفا فى الاعراض والبناء يصح العقد عند ابى حنيفة رح عملا بالعقد
وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التى لم يتصل به س اى بالعقد م لا عندهما س اى لا
يصح العقد عندهما م فاعتبر العادة س فان العادة تحقيق المواضعة ما امكن م على
ان المواضعة اسبق قلنا الاخر ناسخ س الاخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة
لان احدهما لم ينقض على المواضعة واعلم انه بقى بالتقسيم العقلى قسمان لم يذكرا وهما
ما اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم يحضرنى شئ او بنى احدهما وقال الاخر لم يحضرنى شئ
فعلى اصل ابى حنيفة رح يجب ان لا يكون عدم الحضور على الاعراض وعلى اصلهما كالبناء
م واما ان تواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا
فى صورة اعراضهما وابو حنيفة يعمل بالعقد فى الكل والفرق له بين البناء هنا وثمة
ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد
وقد جدا فى اصل العقد فهو اولى بالرجح من الوصف ش اى اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا فى اصل العقد
وانما الهزل فى مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل فى الوصف
حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا فى المتن م واما ان تواضعا على ان
الثمن جنس اخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة فى العقد ان العمل
بها مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين شرط لا طالب له فلا يفسد
س انما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر
وانما قال انه طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن
للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى جارية على ان تخدمه خدمة خفيفة او نحوه لكن لا يفسد
العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابى حنيفة رح ان الشرط فى مسئلتنا وقع لا احد

المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب منا بالمواضعة وعدم الطلب لو اسقطه
الرضا الا عند الصحة كالرضا بالربوا م عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله م
واما ان لا يحتمل النقض فيه فالامال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل
التراخي والرد ولا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون فيه المال تبعا كالنكاح فان كان
الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان
وعلى البناء فالف والفرق لابي حنيفة بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط
س لكن النكاح لا يفسد بالشرط م وعلى انه لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رح
عن ابي حنيفة رح المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيترجح به س
اي الثمن م وفي رواية ابي يوسف الفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان
اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى انه لم يحضرهما او اختلفا ففي
رواية محمد رح مهر المثل س لان الاصل على رواية محمد بطلان المسمى عند الاختلاف و
عدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن
في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لانهما تواضعا على ما هو الالف داخل
في المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل
م وفي رواية ابي يوسف المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا
كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد سواء هزلا في الاصل او في القدر او الجنس
ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رح
فلترجيح الايجاب س اي ترجيح العقد على المواضعة م واما عندهما فلعدم تأثير الخيار
س فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل

وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا فيما نحن فيه على كلا
المذهبين م وكذا في البناء وعندهما على ان المال يلزم تبعا ش اعلم ان المال في الخلع
والعتق على مال والصلح عن دم العمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق
والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فكذا ثم المال يجب
ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال م وعند ابي حنيفة رح يتوقف على
اختيارها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت س لانه لما اشتغل
بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب م فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل
لانه من جنس ما يبطل بالخيار س حتى لو قال اسلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام
يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا م وكذا الابراء س اي يبطل ابراء الغريم
هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار م واما الاخبار فالهزل يبطله سواء كان فيما يحتمل
الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل
فكذا هازلا واما الاعتقاد فالهزل بالردة كفر لا بما هزل به لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا
بما هزل به س اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي يتكلم بها هازلا
فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله
منه قال الله انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا
قد كفرتم بعد ايمانكم م واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي س
ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه م ومنها السفه س وهو خفة تعترى الانسان فيبعثه
على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع
من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان السفه بل اصله مشروع
وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق بينه وبين العته ان المعتوه
يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن يعتريه

حقه اما دنيا واما عقبى فيضيع مقتضاها من الامور من غير نظر وروية ويعوا فيها المعتقد
على ان عواقبها محمودة او وخيمة مذمومة م وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام و
اجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس
الرشد منكرا لا يمكن بيان الجدية عن مدة الايناس فينقطع المنع ش ومن خمس وعشرين سنة
لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان
يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة م واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر ش الحجر هو منع
نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا للدين فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن
وان اصر عليها ش كالقتل عمدا فان عفو القصاص فيه حسن غاية فعل السفه ارتكاب الكبيرة
ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه م وقياسا ش عطف على قوله حقا له م
على منع المال واضاعة العبارة ولاجل النفع فاذا صار حجر الحجر فيها والنظر حقا للمسلمين
والسفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل
ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم
في بخارا وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فصادف جارية بلغت في الحسن غايته
فيعجز عن حكاية شواهد حسنها فكان في الفقر والمسكنة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن
ان يملك ما لا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا
يركبها الا اعاظم الملوك فلبس ملابس التلبيس وركب البغلة ومشى كاد رسه يعشون
في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس
على غرفة فدعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس
بحضر العدول فرجع الى منزله ممتليا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها فلما اتى البائع يتقاضى
الثمن لقي المشتري وعرف فنونه وافتر منقطع حيلته م وبهذا انبنى على ان الانسان يمنع عن
التصرفات في ملكه مما فيه ضرر عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة رح لا لان السفه لما كان مكابرة

ثم يستعمله غيره فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر بمعنى في غيره من كل وجه بخلاف
السكر فانه عصيان بعينه ش فلا يثبت بالسكر احكام الترخص المنوطة بزوال العقل م
وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق ش قد تمسك
الشافعي رح على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله غير باغ حالا من
قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من
اكل فمعناه غير طالب بعينه قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا الا قضاء للشهوة
بل لما كلها وانما للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته او لا يبغي ان يتجاوز حد سد الرمق
ولا يعدو ان لا يرفعها بالجوعة اخرى م ومنها الخطاء ش وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده
قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد واصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان
فوجد قصد غير تام م وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح
شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب
على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه ضمان مال
لا جزاء فعل ويصلح ش اي الخطاء م مخففا لما هو صلة لم تجب بمقابلة مال او وجب بالفعل كالدية
ش انما قال هذا لان ما يجب بسبب المال لا يكون في الخطاء مخففا فيه كما ذكر في المتن
لانه جزاء مال م ويوجب الكفارة اذ لا يخلو عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر
بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر ش الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به
الكفارة م ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي رح لعدم الاختيار فصار كالنائم و
ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ
مقامه لاعتدال القصد والرضا فيما يبتنى عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما ش تقريره ان
الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا وان يكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت
صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا

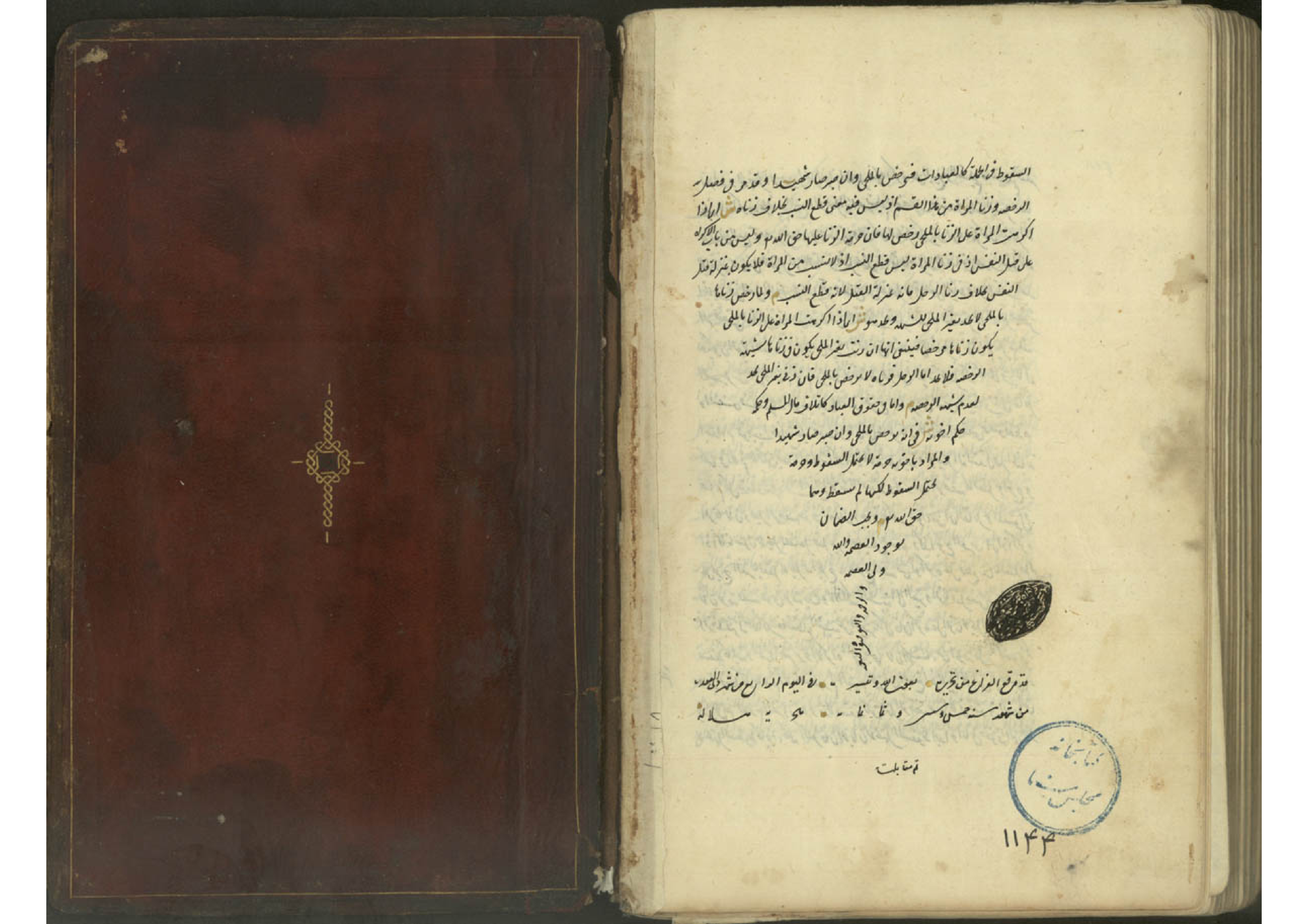
ان نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكونان عذرا لكن
هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة
اقامة الدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل
العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل
البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو
في وقت ما بخلاف ما ينبغي قوله دوام العمل بالعقل اي وانما لم يقم البلوغ مقام السقط حتى
ابطلنا عبارات النائم وكذا لم يقم البلوغ مقام الرضا في التصرفات المبنية على الرضاء
كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك السقط والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان
الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر
مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر السقط والرضا دفعا لشبهة الشافعي رح
فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم واقام البلوغ مقام
الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله م واذا جرى البيع على
لسانه ش اي لسان الخاطي م خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي من غيره
فالاكراه ش هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة م وهو اما ملجئ بان يكون
بفوت النفس والعضو وهذا معدم للرضا مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس
او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب
لان المكره عليه اما فرض ش كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل م او مباح ش كما اذا اكره
على الافطار في نهار رمضان م او رخصة ش كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر م او حرام
ش كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق م حتى يؤجر مرة ويأثم اخرى اي لا ينافي الاختيار
لانه حمل على اختيار الاهون واصل الشافعي رح في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا
شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره ش الاكراه عند الشافعي اما ان يكون بحق كالاكراه

على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما لا يكون واعلم انه اقيمت لفظ
الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا تشتبه الفتح بالكسر م
والعصمة بمقتضى دفع الضرر بدون رضاه ش اي رضاء الفاعل م ثم ان امكن نسبة
الفعل الى الحامل نسب والا بطل فيبطل الاقوال كلها ش لان نسبة الافعال الى غير المتكلم
باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره م ويضمن الحامل الاموال ش اي اذا اكره على
اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل م وان لم
يكن عذرا لا ينقطع ش اي الحكم عن فعل الفاعل م فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرها
وانما يقتص الحامل بالتسبب ش جواب اشكال وهو انه لما لم ينقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل
يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما
عند الشافعي فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبب م وان كان الاكراه بحق لا ينقطع ايضا
ش اي الحكم عن فعل الفاعل م فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون
وطلاق المولي بعد المدة بالاكراه ش يتعلق بما ذكر وهو اسلام الحربي وطلاق المولي و
بيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء
م لا اسلام الذمي ش اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل
لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها م والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا ان الا
كراه الملجئ لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يعد
اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا ش اي ضرورة اختيار الفاعل كالمعدوم م لا يكون الا بان
يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك ش اي كونه آلة له م ينسب الى الحامل والا ش اي وان
لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل م بقي منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك
اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع م فان كانت ش اي الاقوال
م مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق ينعقد لانها ش اي الاقوال التي

لا ينفسخ م يصح مع الهزل وهو نيابة في الاختيار والرضا بالحكم ومع خيار الشرط ش عطف
على قوله مع الهزل م وهو نيابة في الاختيار اصلا ش اي ينافي اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب
فحاصل في الخيار م فلا يفسد بالاكراه ش اي الاقوال التي لا ينفسخ بالاكراه م وهو يفسد الا
ختيار اولى ش وجه الاولوية ان في الهزل اختيار المباشرة والرضا بها ثابتان لكن اختيار
الحكم والرضا به منتفيان اما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب
فحاصل في الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل من غير اختيار
الحكم والرضا به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى بهذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان
اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد واما في الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا
واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه م واذا
اتصل بقبول المال ش اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق م يقع الطلاق بلا مال
لانه ش اي الاكراه م يعدم الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه
ش اي على المال م كما في خلع الصغيرة ش فانه يقع الطلاق بلا مال م بخلاف الهزل لما عند ابي
حنيفة فلان الرضا بالسبب ثابت ش اي في الهزل م دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف
الطلاق عليه ش اي على المال في الخلع بطريق الهزل م كما في خيار الشرط من جانبها ش فاذا
خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبول المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار
في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها م ولما عندهما
فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت ما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة
تفسد والخلع ونحوه مما يستوي فيه العدم الرضا وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به
والافعال منها ما لا يحتمل ذلك ش اي كون الفاعل آلة للحامل م كالاكل والشرب والزنا فيقتصر
على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان في تبديل
المحل خلاف الحامل وفيه بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على

احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكذا اذا اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر
عليه لانه اكره على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا
ش فان البيع ح يصير غصبا م والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك ش اي لا يحتمل كون الفاعل آلة
للحامل م لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله ش فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي لكنه
اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيتحقق على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل
آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله م فينتقل الى الحامل فيضمن
ويكون الولاء للفاعل ش لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل م وان لم يلزم منه
التبديل ش اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال
والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل
ابتداء م فوجب الضمان عليه فقط ش اي على الحامل فان كان عمدا اقتص منه فقط م
لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية
فيأثم كل منهما والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح و
الزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء ش اي القاتل والمقتول
اذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه م وكذا جرح الغير ش اي اذا اكره
على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح م لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له
لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى ش فان ولد
الزنا بمنزلة الهالك فانقطاع النسب عن الغير هلاك فان اكره على الزنا لا يحل الزنا م وحرمة
تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل ش وهو قوله
وقد فصل لكم ما حرم الا ما اضطررتم اليه م حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ ش اي لا يبيحه
غير الملجئ م لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى التي
لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في حقوقه التي تحتمل

عليكم



السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص بالملجي وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل
الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه ش اي اذا
اكرهت المرأة على الزنا بالملجي رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه
على قتل النفس اذ في زنا المرأة ليس قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل
النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب م ولما رخص زناها
بالملجي لا تحد بغير الملجي للشبهة وقد مر ش اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجي
يكون زناها مرخصا فينبغي انها ان زنت بغير الملجي يكون في زناها شبهة
الرخصة فلا تحد اما الرجل فزناه لا يرخص بالملجي فان زنى بغير الملجي يحد
لعدم شبهة الرخصة م واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم فحكمه
حكم اخويه ش في انه يرخص بالملجي وان صبر صار شهيدا
والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة
تحتمل السقوط لكنها لم تسقط وهما
حق الله تعالى ويجب الضمان
لوجود العصمة والله
ولي العصمة

[illegible]

قد وقع الفراغ من تحريره بعون الله وتيسيره في اليوم الرابع من شهر ذي القعدة
من شهور سنة خمس وتسعين وثمانمائة هجريه [illegible]

تم مقابلة

